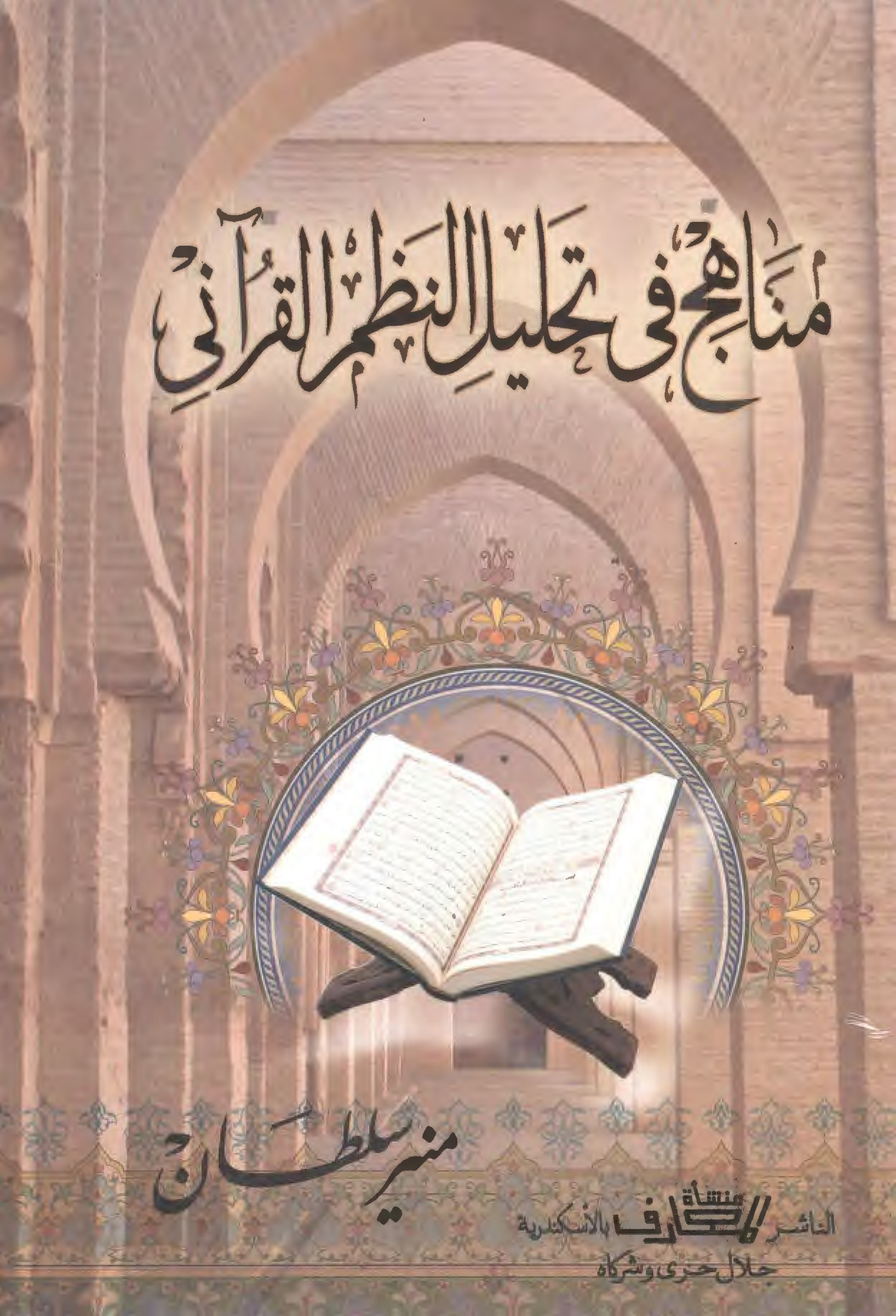

مناهج فى تحليل النظم القرآنى
منير سلطان
الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية
جلال حزى وشركاه

الناشر: منشأة المعارف ، جلال حزي وشركاه

44 شارع سعد زغلول – محطة الرمل – الإسكندرية – ت/ف 4853055/4873303 الإسكندرية

Email :monchaa@maktoob.com

اسم الكتـــاب : مناهج فى تحليل النظم القرآنى

المـــــــؤلف : د / منير سلطان

رقم الإيداع : 2011 /4800

الترقيم الدولى : 0-0016- 03-977

تجهيزات الفنية :

كتابة كمبيوتر: المؤلف

طبـــــاعة : مطبعة الاخوة

مناهج في تحليل النظم القرآني

دكتور

منير سلطان

أستاذ النقد والبلاغة المساعد

جامعتي عين شمس وقطر



الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية

جلال حزي وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾

(الأعراف / ٤٣)



الإهداء

إلى الصِّدْقِ والذَّوْقِ والصفَّاء

إلى الذَّكَاء والعَطاء..

إلى الفَنَّانةِ القَدِيرَة..

رفِيقَةِ عُمْرِي



الفهرس العام



تمهيد
في المصطلح وخطة البحث

بحثنا: «مناهج في تحليل النظم القرآني» أي: طُرُقٌ في تطبيق أسس عامة التزم بها الباحث في الكشف عن مواطن الجمال في النظم القرآني، متأثراً بذوقه الخاص في هذا التطبيق المنهجي.

والمنهج: هو الخطةُ المُنَظَّمةُ التي تسير في مجموعة من الخطوات بقصد تحقيق هدف معين.(١)

والتحليل الفني(٢): عملية تفكيك كتلة العمل الفني وتحويلها إلى مكونات بسيطة، بقصد الكشف عن خصائصها الجمالية، وإدراك العلاقات القائمة بين هذه الأجزاء.

ويعني التركيب: إعادة ربط هذه الأجزاء في وحدات أكبر، حتى يكتمل بناء العمل الفني ثانية.

---

(١) قدم الدكتور عبد الحميد محمود سعيد عدة تعريفات للمنهج Method، ذلك الذي استخدمه أرسطو بمعنى: طائفة من القواعد العامة المصوغة من أجل الوصول إلى الحقيقة والعلم، ويقول: «ومن محاولات التعريف بالمصطلح، محاولة الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي يرى أن المنهج هو: الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة». ويعلق الدكتور عبد الحميد: «ومن جُمَّاع الآراء، يمكن القول بأن المنهج العلمي هو: خطة منظمة تسير في مجموعة من الخطوات بقصد تحقيق هدف البحث، سواء كان هذا البحث نظرياً أو تطبيقياً، وتبدأ هذه الخطوات بجمع الوقائع والمعطيات، وحتى الوصول إلى التعليمات العلمية». انظر البحث الاجتماعي: قواعده وإجراءاته، مناهجه وأدواته، ص١٢ وما بعدها، ط جامعة القاهرة ١٩٨١م، نشر مكتبة نهضة الشرق. وانظر: «قاموس علم الاجتماع» بإشراف الدكتور عاطف غيث، في حديثه عن علم Methdology ص٢٨٧، ط الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٩م.

(٢) انظر: قاموس علم الاجتماع، مادة Analysis ص٢٢، في مضمون كلمة «تحليل».

والتذوق الفني[٣]: له دور فعال في التحليل، فهو العنصر الذاتي الذي يتردد في عملية التحليل، بالرغم من التزام الباحث بمنهج له خصائص موضوعية، تُمَيِّزُهُ عن غيره.

وأَقْصِدُ بالتذوق: الحُكْمُ على العمل الفني بالقبول أو الرفض، بعد فهمه، وتَقَمُّص رُوحه، ومعايشته.

وليس المقصود بالفهم معرفة معاني المفردات، وغريب اللغة، أو معرفة مقصد الشاعر من قصيدته، أو الوصول إلى لُبِّ الموضوع الذي يتحدث فيه، ولكنه يعني شيئاً أبعد من هذا، يعني إدراك حقيقة الأدوات التي استعان بها الفنان ليرسم لوحته الفنية، وهذه الأدوات هي الألفاظ والتراكيب والمعاني والأخيلة، وكذلك إدراك

(٣) من المراجع التي رجعت إليها في هذا الموضوع: «**الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة**» للدكتور مصطفى سُوَيْف، ط دار المعارف ١٩٦٩م، و«**الأسس الجمالية في النقد العربي**» للدكتور عز الدين إسماعيل، ط دار الفكر العربي، ١٩٥٥م، و«**فلسفة الجمال في الفكر المعاصر**» للدكتور محمد زكي العشماوي، ط دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م، و«**أصول النقد الأدبي**» للأستاذ أحمد الشايب، ط٦، و«**الأسس الفنية للنقد الأدبي**» للدكتور عبد الحميد يونس، ط دار المعرفة، و«**الأسس الفنية للنقد الأدبي**» للدكتور عبد الحميد يونس، ط دار المعرفة، و«**فلسفة النقد**» للدكتور زكي نجيب محمود، ط دار الشروق، ١٩٧٩م، و«**سيكولوجية الابتكار**» للدكتور حلمي المليجي، ط دار المعارف الثاني، و«**مشكلة الفن**» للدكتور زكريا إبراهيم، ط مكتبة مصر، الأولى، ١٩٧٩، و«**الخيال، مفهوماته، ووظائفه**» للدكتور عاطف جودة، ط الهيئة العامة للكتاب، و«**القيم الجمالية**»، للدكتور محمد عزيز نظمي، ط دار المعارف بالإسكندرية، ١٩٨٤م، و«**علم الجمال**»، ل، ط دار الفكر العربي، و«**تربية الذوق الجمالي**» للدكتور محمود بسيوني، ط دار المعارف ١٩٨٦م، و«**فلسفة الالتزام في النقد الأدبي**» للدكتور رجاء عيد، ط منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨٦م، و«**نظريات الشعر عند العرب**» للدكتور مصطفى الجوزو، ط بيروت، دار الطليعة، الأول، و«**فلسفة الجمال**» للدكتوره أميرة حلمي مطر، المكتبة الثقافية، ١٩٦٢م، ط المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، و«**سيكولوجية التذوق الفني**» للدكتور مصري حنُورة، ط دار المعارف، و«**الإبداع الفني وتذوق الفنون الجميلة**» للدكتور علي عبد المعطي، ط دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، وغيرها...

طبيعة التجربة الفنية التي انطلق منها الفنان، شاعراً كان أو ناثراً، وكذلك الإلمام بالمحيط الاجتماعي والثقافي والفني، الذي تحرك فيه الفنان، وفَهْم طبيعة الجنس الأدبي الذي صور به الفنان تجربته، فكل جنس أدبي له طبيعته وخصائصه.

والمعايشة: هي الانفصال عن اللحظة التي يعيشها المتذوق، والاستغراق في محيط العمل الفني، طواعية، بلا عوائق أو تحفظات.

وثَمَّة مُعَوِّقات تَحُدُّ من تحرر الحكم على العمل الفني، كالميل إلى التقليد، والتعصب ونقص الخبرة، والشعور الجَمْعي، والموانع الشخصية من أُلْفَةٍ، وغرابة، وغَيْرة، وحسد.(٤)

وأبرز خصائص التذوق الفني: الانطباعية، فالمتلقي مهما كان ذا خبرة وتنوّع في ثقافته، وميل إلى الحيدة، نجده أسيراً لأشياء أخرى - حين يعايش العمل الفني - لا علاقة لها بما يستشفه من المضمون، فعاداته الفكرية، ومعارفه، وتجاربه، بل وذكرياته المماثلة، كلها تطفو على السطح، وتدفع به دفعاً إلى قَبُولٍ مَشُوبٍ بأحد هذه العناصر، أو رفض مَصْبُوغ بأحد هذه العوامل.

وتذوق العمل البشري الفني، يختلف عن تذوق النظم الإلهي القرآني. الأول نتذوقه ونحن نتحرش به، نرضى عنه، أو نغضب منه، مدركين أن هناك الأفضل، وأن ما رفضنا منه، من الممكن أن يُبَدَّلَ ويُغيَّر.

أما النظم القرآني، فنحن نتذوقه مدركين أنه: (... من لَدُنْ حَكِيم خَبِيرٍ)(٥) وأنه (لا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ الله)(٦)، وأن ذوقنا هذا محكوم بقدراتنا الحسية والعقلية

---

(٤) انظر في معوقات التذوق، كتابي: «المزرباني والموشح» الفصل الرابع، «نقد الشعراء»، ص٣٠٣، ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٨م، و«النقد اللغوي عند العرب حتى نهاية القرن الرابع» للدكتور رحيم العزاوي، ص٨٥-١٠٧، فَصْلَيْ «التعصب للقديم والخصومة»، ط بغداد ١٩٧٨م.

(٥) هود - ١.

(٦) يونس - ١٠.

والثقافية، وأن ثَمَّ من أوتى حسًا أرق، وعقلا أدق، وثقافة أعمق، وسيتذوق ما عجزنا عن تذوقه. والأديب يهتم بالجمال، وحلاوة العبارة، وتناسب الإيقاع، والخيال، وإثارة العواطف، وامتزاج الفكرة بالشكل، والمضمون بالعَرْض.

الرُؤَى مختلفة، والمناهج مختلفة، والنتائج مختلفة، وبالرغم من ذلك فإن ما يجمع هؤلاء المختلفين، أنهم أصحاب حسّ أدبي، إنهم متذوقون للفن في صلب تكوينهم، وإلاّ لما تَصدَّوا للنظم القرآني، يحللون أسراره، ويكشفون جماله، ويبررون إعجازه.

من هذا الاتفاق الأدبي، والاختلاف المنهجي والتذوقي، ومن أجل رصد التأثير والتأثر المتبادَلَيْن بين المنهج والتذوق، والنتائج الطريفة التي يمكن أن تُؤَدِّيَ إليه، فكَّرْتُ في هذا البحث.

ولكي تكون نتائجي أقرب إلى الموضوعية، التزمت بشرطين:

أولهما: أن يكون العَلَمُ الذي تكلف جَهْدَ تحليل النظم القرآني، مُبَرَّزاً في تخصصه، لغةً أو كلاماً أو تصوفاً أو فقهاً أو أدباً.

والآخر: أن يكون له إسهام في بيان إعجاز النظم القرآني.

ولم يكن الأمر سهلاً، فالشرطان مُلْزِمان، «تَفَرُّدٌ في التخصص»، يجعلنا أمام عالِمٍ متمكن من أدواته، خبير بخباياها، و«حسّ فني»، يجعلنا نرصد حركة التذوق الفني من خلال الالتزام بالمنهج العام.

ومن هنا اخترت الزُّجَّاج (ت ٣١١هـ) اللغوي النحوي صاحب الكتاب «معاني القرآن» ليكون ممثلا للمنهج اللغوي، وأبا الطيب الباقلاني المتكلم الأشعري (ت ٤٠٣هـ)، صاحب «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز» ليكون ممثلاً للمنهج الفقهي. أما الأديب الشاعر الناقد ابن أبي الإصبع المصري (ت ٦٥٤هـ) صاحب كتاب «بديع القرآن» فكان ممثلا للمنهج الأدبي.

وبالنسبة لنصيب هؤلاء الأعلام من الحس الأدبي، نجد الزجاج اللغوي النحوي الاشتقاقي، مؤسس المنهج البغدادي في النحو، له مشاركة أدبية بكتابيه «العروض والقوافي» و«النوادر»، وذكر له ياقوت الحموي خمسةً من أبيات الشعر، بالإضافة إلى التصدي لتحليل النظم القرآني.

ونجد الباقلاني المتكلم الأشعري، وقد استنفد جهده في علم الكلام والأصول والفقه، واكتفي بكتابه «إعجاز القرآن» دليلا على حسّه الأدبي.

أما القشيري المتصوف، فقد مارس نظم الشعر، ويكفي تَصَوُّفُه دليلا على شفافيته، بالإضافة إلى أسلوبه البليغ، وخياله المنطلق.

ومع العز بن عبد السلام، سلطان العلماء وشيخ الإسلام، نراه يتمثل بالشعر كثيراً ويحاول أن يفسح لحسه الأدبي مكانا في كتابه «الإشارة إلى الإيجاز».

وابن أبي الإصبع، أديب الإسكندرية، قد تَمَثَّلَت ثقافته في الأدب واللغة والنحو والفقه والتفسير، ولكنه كان شاعراً أديباً ناقداً.

فجميعهم، اتصف بالتميز في التخصص، وبامتلاك الحسّ الأدبي، بدرجات متفاوته، وجميعهم قد أسهم في بيان إعجاز القرآن الكريم.

وكان ضرورياً أن يَتَصَدَّرَ المنهج اللغوي بقية المناهج، لأن اللغة هي الأداة الأساسية في النظم القرآني، ولأن النهضة العربية قامت على أكتاف التدوين المبكر للغة، صيانة للنظم القرآني ودفاعاً عنه.

ولم أقصد من ترتيب المناهج بعد المنهج اللغوي، إلى أن المنهج الكلامي ظهر قبل الصوفي، وبعدهما ظهر الفقهي فالأدبي، فجميعها كانت تتعايش على الساحة القرآنية، وتتبادل التأثير والتأثر، مع احتفاظ كل منهج بخصائصه الذاتية.

واكتفيتُ بِعَلَمٍ واحد في كل منهج نموذجا له، لأن المنهج عام في الالتزام به، والتذوق خاص في الميل إليه، والهدف رصد أثر المنهج على التذوق في التحليل، وليس البحث في طبيعة هذا التذوق منفصلا عن المنهج.

خطة البحث

النظم القرآني له خصائصه، فهو من عند عَلاَّم الغيوب، تحدى العرب أن يأتوا بمثله فَعَجَزُوا: (وإنْ كَنْتُم في رَيْبٍ مما نَزَّلْنَا على عبدنا، فَأْتُوا بِسُورَةٍ من مِثْلِهِ)[7]، (فإن لم تَفْعَلُوا ولن تَفْعَلُوا، فاتَّقُوا النَّارَ التّي وَقُودُها النَّاسُ والحِجَارَةِ)[8]، فكل من أسلم وجهه إلى الله تعالى، مُطَالَبٌ بأن يتذوق القرآن الكريم، بقدر ما يستطيع، وبقدر ما يملك من قدرات.

وقد هال عُلَمَاءَ الإِسلام، ما نَاَل القرآنَ من كَيْد الكائدين، وزيف المغرضين الذين فهموه بتعصب، وتذوقوه بخبثٍ، وحللوه بسوء نية، واعترضوا عليه بجهل، فانبرى علماؤنا يدافعون عنه بعلم وثَقَافة وإعجاب وصفاء وذوق رفيع.

كُلٌّ حَسَبَ أدواته، كُلٌّ حَسَبَ منهجه، كُلٌّ حَسَبَ ذوقه، واختلفوا في مناهجهم[9] اللغوي المتكلم، والمتصوف، والأديب، والفقيه ... الخ.

اللغوي: يطبق القواعد المتَّفَقَ عليها، ويهتم بالوضوح والسلامة، والصحة في الأداء والدقة في اتباع السلف.

والمتكلم: يلملم المتفرق، ويصوغه في قاعدة جامعة، ثم يربط بين هذه القواعد برباط يجعلها مقدمات، يستخرج منها نتائج، وهو مغرم بالتعريف والتخصيص، وينفر من الاشتراك اللفظي، خوفاً على الحقيقة من الضياع.

والصوفي: يجعل العبارة تحرك فيه أشواقه، وينطلق مع إشاراتها إلى آفاق بعيدة، في شفافية ووجد.

---

(٧) البقرة - ٢٣.

(٨) البقرة - ٢٤.

(٩) انظر أبا نصر الفارابي - إحصاء العلوم- ص١٣٢، تحقيق د. عثمان أمين طه مكتبة الأنجلوا الثالثة، ١٩٦٨م.

والفقيه يسير أغوار العبارة، ليَخْرُجَ منها بحكم يفرِّق به بين الحق والحق، والحق والباطل. ولا بأس من أن تكون العبارة جميلةً، طالما كان جمالُها نفعياً، يؤدي إلى التفريق بين الصحة والزيف، بين الحلال والحرام.

ولم ينافس ابنَ أبي الإصبع أحدٌ من الأدباء في مجال بحثنا هذا، فالرجل ليس لغوياً متخصصاً، ولا كلامياً مِنْطيقاً، ولا فقيهاً متميزاً، بل هو أديب شاعر، له إسهام في التفسير والأدب، وترك لنا «بديع القرآن»، بينما كَثُرت الأعلام في المنهج الفقهي، العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، وابن المُنيرٌ السكندري (ت ٦٨٣هـ)، وبهاء الدين السُّبْكي (ت ٧٧٣ هـ)، وغيرهم ممن جمع إلى الفقه دراسةً في إعجاز القرآن.

فاخترت العز بن عبد السلام، لأنه يشترك مع ابن أبي الإصبع (ت ٦٥٤هـ) في المعاصرة، فقد نحتاج إلى المقارنة بينهما، ويتفوق عليه في عامل البيئة، فابن أبي الإصبع مصري المولد والوفاة، والعز بن عبد السلام دمشقي المولد والتربية والإقامة مرحلةً في حياته ثم مصري البيئة بقيةَ حياته العلمية الناضجة، ثم وفاتُه فيها.

ويتفق العز بن عبد السلام مع بهاء الدين السبُّكي وابن المُنَيِّر السكندري في المنهج، ولكنه يختلف عنهما في التبحر، وذيوع الشهرة.

وقد يكون لي تصور مسبَّق لنتائج البحث، أن المنهج الأدبي هو العمدة في هذا المضمار -ولذا جعلته آخراً- وهو معقد الآمال في تحليل العمل الفني، والنظم القرآني، وكان عليه أن يقود السفينة، وأن ينمو ويطرد داخلياً في أدواته، وخارجياً في إفادته من مختلف المناهج. لكن لم يحدث هذا.

وتصدر المنهج اللغوي والكلامي، وفي العصور المتأخرة تغلب المنهج الفقهي، فلماذا ضَعُفَ المنهج الأدبي عن قيادة سفينة التحليل الجمالي، وترك اللغوي والكلامي والفقهي يتناوبونها؟ وماذا أفاد التحليل الفني نفسه من هذه المناهج؟

أتوقع أن أصل إلى إجابات لهذه الأسئلة المطروحة، وأخرى سيطرحها البحث في ثناياه، حتى تكتمل الصورة.

الفصل الأول
مناهج في التحليل

أولاً - المنهج اللُّغَوي
الزَّجَّـــاج (ت ٣١١هـ)
في كتابه «إعراب القرآن ومعانيه»

تمهيد : «إعراب القرآن» و«معاني القرآن»

أولا : الروافد الثقافية للزجاج .

ثانياً : أسس التحليل عند الزجاج .

تمهـــيد

«إعراب القرآن» و«معاني القرآن»

منذ نزول القرآن الكريم على العرب، وهو هاديهم ومعلمهم، يدافعون عنه، ويدافعون به، ويلتفون حوله، وينشغلون به، ولم يتركوا صغيرة ولا كبيرة فيه، إلاّ احتشدوا لها، يفهمونها، ويشرحون مراميها، ومن ثَمَّ نشأت علوم العربية، كلها قرآنية ولخدمة القرآن الكريم.

وقد ترك السلف الصالح مكتبة قرآنية زاخرة في «غريب القرآن» و«مجازه» و«مُشْكِلِه» و«إعرابه» و«معانيه» و«تأويله» ... إلخ.[1] وكلها تدور حول التفسير والتوضيح والإبانة في الحرف، وفي اللفظ، وفي التركيب، وفي السياق، بالإضافة إلى العقائد والعبادات والمعاملات والمذاهب...

وفي كتب «غريب القرآن» يفسرون الألفاظ الغامضة لأنها في غير استعمالها، أو في غير بيئتها اللُّغَوية، أو في غير سياقها الذي يتواءم معها، لذا احتاجت إلى فضل شرح وتوضيح. فنرى ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) في كتابه «تفسير غريب القرآن» في قوله تعالى: «واستَعِينُوا بالصَّبْرِ»[2] يقول أي بالصوم، في قول مجاهد رحمه الله، ويقال شهر رمضان: شهر الصبر، وللصائم: صابر وإنما سُمِّي الصائم صابرا لأنه حبس نفسه عن الأكل والشُّرب، وكل من حبس شيئا فقد صبره، ومنه المصبورة التي نُهِي عنها، وهي البهيمة تُجْعَلُ غَرَضاً، وتُرْمر حتى تُقْتَلَ، وإنما قيل للصابر على المصيبة: صائم، لأنه حبس نفسه عن الجزع.[3]

---

(١) انظر البرهان في علوم القرآن -للزركشي- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط دار المعرفة، بيروت.

(٢) البقرة - ٤٥.

(٣) تفسير غريب القرآن - ابن قتيبة- ص٣٧، تحقيق السيد أحمد صقر ط بيروت.

أما كُتُب «الإعراب» فهي لبيان ما تَحْتَمِلُه الآيات من معنى من خلال الإعراب، أي توجيه الإعراب إلى ما يحتمله من وجوهٍ لخدمة المعنى في حدود القواعد المتفق عليها، على أساس من أن الإعراب فَرْعُ المعنى ووسيلة إليه.

وعادة ما تقف هذه الكتب أمام المُشْكِلِ التي تعددت فيه الأموال، يقول الزجاج في قوله تعالى: «ومن النَّاس من يَقُولُ آمنا باللهِ وباليَوْمِ الآخِرِ، وما هُمْ بِمُؤمِنِين»[٤]، عَنَي بذلك المنافقين، وإعراب «مِنَ» الوقف[٥]، إلاّ أنها فُتِحَت لالتقاء الساكنين، سُكُونِ النون من قولك «مِنْ» وسكون النون في «النَّاس»، وكان الأصل «مِنْ النَّاسِ» لثقل ذلك، فأما «عَنْ النّاسِ»، فلا يجوز فيه إلاّ الكسر، لأن أول «عَنْ» مفتوح، و«من» إعرابها الوقف، لأنها لا تكون اسماً تاماً في الخبر إلاّ بصلة، فلا يكون الإعراب في بعض الاسم. فأما الإدغام في الياء في «من يقول»، فلا يكون غيره، تقول «من يّقول» فَتُدْغَمُ بغُنَّةٍ وبغير غُنَّةٍ.[٦]

وتأتي كتب «المعاني» لتجعل الإعراب جزءا من مقاصدها، ووسيلة من وسائلها، لأن من أراد أن «يُعْرِبَ» عن «معنى» تعددت أدواته، والنحو إحداها، ومن هنا اختلفت الاتجاهات في كتب المعاني اختلاف مناهج أصحابها واتجاهاتهم، فواصل بن عطاء المعتزلي (ت ١٣١هـ) له كتاب «معاني القرآن»[٧]، والأخفش (ت٢٢١هـ) له «تفسير معاني القرآن»[٨]، والمبرد (ت ٢٨٥ هـ) له «ما اتفقت

---

(٤) البقرة - ٨.

(٥) الوقف: السكون، انظر القرآن ومعاليه للزجاج، تحقيق الدكتورة هدى قراعة - القسم الأول ص٩٨ - وهو بحث قُدم إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة، لنيل درجة الدكتوراه سنة ١٩٧٥م.

(٦) إعراب القرآن - الزجاج- القسم الثاني، ص٤٦، د. هدى.

(٧) الفهرست - ابن النديم - ٢٥١، ط التجارية.

(٨) بغية الوعاة - السيوطي - ٥٩١/١، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ١٩٦٤م.

ألفاظه واختلفت معانيه في القرآن»[٩]، وعلي بن عيسى ابن داود الجراح الكاتب (٣٣٤هـ) له «معاني القرآن»[١٠].

ولا اعتقد أن هذه الكتب قد اتفقت تماماً في منهجها ونتائجها، بالرغم من اتفاقها في الهدف وهو «التفسير والإبانة».

ولنأخذ مثالاً من كتاب «معاني القرآن» للفراء (ت٢٠٦ هـ)، وذلك في قوله تعالى: «كَيْفَ تَكْفُرون بِاللهِ وَكُنْتُم أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ»[١١]. يقول: «على وجه التعجب والتوبيخ، لا على الاستفهام المحض، أي: «ويحكم كيف تكفرون! وهو كقوله تعالى: «فأين تذهبون»[١٢]، وقوله: كَيْفَ تَكْفُرُونَ باللهِ وَكُنْتُم أَمْوَاتاً، والمعنى والله أعلم: وقد كنتم، ولولا إضمار «قد» لم يَجُزْ مثله في الكلام[١٣]، ألاترى أنه قد قال في سورة يوسف: «إن كانَ قَمِيصُه قُدَّ من دُبُر فكَذَبَتْ»[١٤]، والمعنى والله أعلم: فقد كذبت، وقولك للرجل: أصبحَت كَثُرَ مالك، لأنهما جميعاً قد كانا، فالثاني حال للأول، والحال لا تكون إلاّ بإضمار «قد»، أو بإظهارها، ومثله في كتاب

(٩) الفهرست – ٩٤.
(١٠) الفهرست – ١٩٢.
(١١) البقرة – ٢٨.
(١٢) التكوير – ٢٦.
(١٣) «جرى الفراء في هذا على القاعدة المقررة عند الجمهور، أن الجملة الماضوية المثبتة إذا وقعت حالا فلابد من «قد» ظاهرة أو مقدرة، لتقربة من الحال، نحو: «وقد فصَّل لكم ما حرم عليكم» (الأنعام – ١١٩)، و«قد بلغني الكبر» (آل عمران – ٤٠)، و«هذه بضاعتنا ردت إلينا» (يوسف– ٦٥)، وذلك أيضاً قول المبرد، وأبي علي الفارسي (ت ٣٧٧ هـ)، قال أبو حيان (ت ٧٤٥هـ): «والصحيح جوار وقوع الماضي حالا بدون (قد)، ولا يحتاج إلى تقديرها لكثرة ورود ذلك، وتأويل الكثير ضعيف جداً، لأنّا إنما نبني المقاييس العربية على وجود الكثرة، وهذا مذهب الأخفش (ت ٢٢١هـ)، ونقل عن الكوفيين، بل نقله بعضهم عن الجمهور أيضاً. هامش ١/٢٤، المحقق «معاني القرآن للفراء».
(١٤) يوسف – ٢٧.

الله: «أوجَاءوكم حَصِرَت صدورهم»[١٥]، يريد، والله أعلم «جاءوكم قدْ حصَرتْ صُدُورَهم» وقد قرأ بعض الفراء، وهو الحسن البصري (ت١١٠هـ) «حَصِرةَ صُدُوُرهُم»، كأنه لم يعرف الوجه في «أصبح عبد الله قام» أو «أقبل أخذ شاة»، كأنه يريد: فقد أخذ شاة، وإذا كان الأول لم يَمْضِ، لم يجز الثاني بـ «قد» ولا يغير «قد» مثل قولك: كاد قام، ولا أراد قام، لأن الإرادة شيء يكون، ولا يكون الفعل، ولذلك كان محالا قولك: عسى قام، لأن «عسى» وإن كان لفظها على «فَعَل»، فإنها لمستقبل، فلا يجوز: عسى قد قام، ولا كاد قد قام، ولا كاد قام، لأن ما بعدها لا يكون ماضياً، فإن جئت بيكون مع عسى وكاد، صلح ذلك، فقلت: عسى أن يكون قد ذهب، كما قال تعالى: «قُلْ عَسَى أن يَكُونَ رَدِفَ لكم بَعْضُ الذي تَستْعَجِلُون»[١٦]، وقوله: «وكُنْتفم أمواتا فأحياكم»[١٧]، يعني نُطَفاً، وكُلّ ما فارق الجسد من شعر أو نُطْفَة فهو مِيتَةٌ، والله أعلم، يقول: فأحياكم من النُّطف، ثم يميتكم بعد الحياة، ثم يحييكم للبعث[١٨].

فالفراء النحوي يريد كشف المعنى: بإزالة ما يعوقه عن الوصول إلى فهم القارىء، وبتفتيق جوانب المعنى، وَبِجَسِّ مُمْكِنَاتِه، بالرجوع به إلى لغة العرب، وقاعدة النحو، وبيت الشعر، والقرآن الكريم نفسه.

ومن هنا اختلفت كتب «المعاني» عن كتب «الإعراب»، من حيث العموم والخصوص.

وقد رأينا بعض الأعلام يؤلفون في «إعرَاب القرآن» وحده، من مثل قطرب

(١٥) النساء – ٩.
(١٦) النمل – ٧٢.
(١٧) البقرة – ٢٨.
(١٨) معاني القرآن – الفراء – ٢٣/١ ومابعدها، تحقيق محمد علي النجار، وأحمد يوسف نجاتي، ط دار الكتب، ١٩٥٥م، تصوير بيروت ١٩٨٠م.

(ت ٢٠٦هـ)[١٩]، وابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)[٢٠] والمبرد (ت ٢٨٥هـ)[٢١] وابن خالويه (ت ٣٧٠هـ)[٢٢]، وبعضهم ترك كتابا في «معاني القرآن»، من مثل يونس بن حبيب (ت ١٨٢هـ)[٢٣]، والرؤاسي (ت ١٩٠هـ)[٢٤]، والكسائي (ت ١٩٨هـ)[٢٥]، وقطرب (ت ٢٠٦هـ)[٢٦]، وأبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥)[٢٧]وثَم فريق ثالث أَلَّفَ في «إعراب القرآن ومعانيه» كالفراء، الذي سمي كتابه «تفسير مشكل إعراب القرآن ومعانيه»[٢٨].

أما الزجاج، واسم كتابه «إعراب القرآن ومعانيه»[٢٩]، فقد وَسَّع الدائرة، وتنقل من الإعراب النَّحْوي، إلى الإعراب عَن المعنى، وفَتَّق القول، واستشهد بالشعر، ولكنه لم يذهب بعيداً، وكان ملتزماً بدائرة المنهج اللغوي، وأُقَدِّمُ مثالا

---

(١٩) الفهرست - ٨٥.
(٢٠) الفهرست - ١٢٢.
(٢١) الفهرست - ٩٤.
(٢٢) الفهرست - ١٣٠.
(٢٣) الفهرست - ٦٩.
(٢٤) الفهرست - ١٠٢.
(٢٥) الفهرست - ١٠٤.
(٢٦) الفهرست - ٨٥.
(٢٧) الفهرست - ٨٥.
(٢٨) معاني القرآن - الفراء - ١/١.
(٢٩) اعتمدت في دراستي للزجاج على رسالة الدكتورة هدى قراعة، التي حصلت بها على درجة الماجستير، وهي بعنوان «الزجاج وأثره في النحو والصرف» مع تحقيق كتابه المخطوط «سر النحو»، بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، سنة ١٩٧١م، وأيضاً رسالتها التي حصلت بها على درجة الدكتوراه بعنوان «كتاب إعراب القرآن ومعانيه» للزجاج، تحقيقاً ودراسة، وتقدمت بها إلى كلية الأداب بالقاهرة سنة ١٩٧٥، وكذلك تحقيق الدكتور عبد الجليل عبده شلبي الذي سَمَّاه «معاني القرآن وإعرابه» ط منشورات المكتبة العصرية، بيروت، سنة ١٩٧٢م، وستكون دراسة د. عبد الجليل هي العمدة وإذا لجأت إلى إضافة من تحقيق الدكتورة هدى أشرت إلى ذلك.

على ذلك بقوله في الآية الكريمة: «خَتَم الله على قلوبهم وعلى سَمْعِهِم وعلى أبْصَارِهم غِشاوَةٌ»[٣٠] معنى: «خَتَمَ» في اللغة و«طبع» معنى واحد، وهو التغطية على الشيء، والاستيثاق من أن لا يدخله شيء، كما قال عز وجل: «أَمْ على قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»[٣١]، وقال تعالى ذكره «كلاَّ بَلْ ران على قُلُوبهم»[٣٢]، معناه: غلب على قلوبهم «ما كانوا يكسبون»، وكذلك طبع الله على قلوبهم بكفرهم، كما قال عز وجل: «بَلْ طَبع الله عَلَيْها بكُفْرِهِم»[٣٣]، وهم كانوا يسمعون ويبصرون، ويعقلون، ولكنهم لم يستعملوا هذه الحواس استعمالا يُجْدِي عليهم، فصاروا كمن لا يعقل ولا يسمع ولا يبصر.

قال الشاعر:

أَصَمُّ عَمَّا سَـاءَهُ سَمِيعُ[٣٤]

وكذلك قوله عز وجل: « وعَلى أَبْصَارِهِم غِشَاوَةٌ»، وهو الغطاء، فأما قوله عز وجل: «على سمعهم»، وهو يريد أسماعهم، ففيه ثلاثة أوجه: فوجه منها: أن «السمع» في معنى المصدر فوَحَّدَ، كما تقول: «يعجبني حديثُكُم»، و«يعجبني ضَرْبُكم» فَوَحَّدَ، لأنه مصدر، ويجوز أن يكون المعنى «على مواضع سمعهم» فحذفت المواضع، ودل السمع عليها، كما تقول: «أصحابك عدل» أي أصحابك

---

(٣٠) البقرة - ٧.
(٣١) محمد - ٢٤.
(٣٢) المطففين - ١٤.
(٣٣) النساء - ١٥٥.
(٣٤) جمهرة الأمثال ١/١٤٠، والحماسة للمرور في ١٤٥، ومجمع الأمثال ١/٣٥٢، والقرطبي ١/١٨٦، واللسان: صمم، وشرح الكافية ١٥٧، ولم يُنْسَبْ، د. هدى ٤٤- في اللسان: صمم: يريد أنه يتصامم عما يسوؤه، وهو يسمعه، وكذا في الأمالي الشجرية ١/٦٤، د. عبد الجليل ١/٤٨.

ذوو عدل، ويجوز أن يكون لمّا أضاف «السمع» إليهم دل على معنى أسماعهم، قال الشاعر[٣٥]:

بها جِيَف الحَسْري فأما عِظَامُهَا   فَبِيضٌ، وأمّا جِلْدُهَا فَصَلِيبُ[٣٦]

وقال الشاعر أيضاً[٣٧]:

لا تنْكِرُوا القَتْلَ وقد سُبِينَا   في حَلْقِكُمْ عَظْمٌ وقد شَجِينَا[٣٨]

معناه: في حلوقكم، وقال[٣٩]

كأنـه وَجْهُ تُركِيَّيْنِ قد غَضِبَا   مُسْتَهْدَفٍ لطعان غير تذبيب[٤٠]

فأما «غِشَاوَةٌ» فكل ما كان مشتملا على الشيء فهو في كلام العرب مبني على «فعالة» نحو «الغِشَاوة» و«العِمَامَة» و«القلادة» والعِصَابة»، وكذلك أسماء الصناعات، لأن معنى الصناعة، الاشتمال على كل ما فيها، نحو «الخياطة»

---

(٣٥) هو علقمة الفحل، ابن عبدة، من تميم، شاعر جاهلي من الفرسان، كان معاصراً لامريء القيس، وخلفه على روجه أم معبد في قصص معروف، ولهذا سمي الفحل - الأغاني ١٢١/٧، والبيت ضمن بائيته «طحا بك قلْبٌ في الحسان طُروب، وهي المفضلية رقم ١١٩، البيت ٢٢- د. عبد الجليل هامش ١ /٤٧.

(٣٦) يصف الصحراء التي اجتازها إلى الحرث بن جبلة مّدُوحِهِ، وبها جيف الإبل التي رذحت وماتت، فتصلبت بقايا جلدها وذهب لحمها، فبقى عظمها أبيض.

(٣٧) هو المسيب بن زيد مناة الغنوي. د. عبد الجليل ١ /٤٨.

(٣٨) أكثر رواية البيت: لا تنكروا، يريد لا ينبغي أن ننكر ما بيننا من عداوة، وبكل منّا آثار الحرب، والشّجو: ما يعترض الحلق من العظم ونحوه - د. عبد الجليل، انظره في سيبويه ١ /١٠٧، مجاز أبي عبيدة ١ /٧٩، معاني الأخفش ورقة ٩٤، المقتضب ١٧٢/٢، الطبري ٥٥٨/٧، ... إلخ. د. هدى - ٤٥.

(٣٩) البيت للفرزدق من قصيدة يهجو بها جريرا، ويسب أمه. د. عبد الجليل.

(٤٠) روايته: مستهدف لطعان غير منجحر، والقصيدة رائية وليست بائية، يدعى أنه فعل الفاحشة بأم جرير، ويصف هذا الشيء منها بالحمرة، والامتلاء، وأن شفريه كوجهي تركبين، وهذا موضع الاستشهاد بالبيت، والتركي يُعْرف بحمرة الوجه، وإذا غضب كان وجهه أشد حمرة - انظر الخزانة ٣ /٣٦٩. د. عبد الجليل.

و«القصارة»، وكذلك على كل من استولى على شيء، فاسم ما استولى عليه، «الفعالة» نحو «الخِلافة»، و«الإمارة»، والرفع في «غشاوة» هو الباب، وعليه مذهب الفراء، والنصب جائز(٤١) في النحو، على أن المعنى: وجعل على أبصارهم غشاوة، كما قال في موضع آخر: «وخَتَمَ على سَمْعِه وقَلْبِه وجَعَل على بَصَرِه غِشَاوَةً»(٤٢) ومثله من الشعر ما حمل على معناه، قوله:

يا ليت بَعْلَكِ قد غَدَا متقلِّداً سَيْفاً ورُمْحاً(٤٣)

معناه: متقلداً سيفاً، وحاملاً رمحاً، ويروي «غَشْوَة»، والوجه ما ذكرنا، وإنما «غَشْوة»، رَدَّ إلى الأصل، لأن المصادر كلها تُرَدُّ إلى «فَعْلَة»، والرفع والنصب في «غشْوة» مثله في «غِشَاوة»(٤٤).

فالزجاج قد وَسَّع الدائرة، وتنقَّل من الإعراب النحوي، إلى الإعراب عن المعنى، ولكنه لم يذهب بعيداً.

وهذا - فيما رأى - مقصدُهُم من كتب «إعراب القرآن ومعانيه».

---

(٤١) شواذ ابن خالويه -٣، «غشاوة» بالنصب قرآءة للمفضل عن عاصم، وانظر «إعراب القرآن» لابن النحاس، ورقة: ٤. د. هدى.

(٤٢) الجاثية - ٢٣.

(٤٣) البيت لعبد الله بن الزِّبَعْري، من شعراء الرسول ﷺ، المدافعين عنه، وهو قرشي من سهم وكان هَجَّاءً في الجاهلية، هجا عشيرة قُصيّ، ثم أسلم وكان يهجو المشركين- ويدافع عن النبي ﷺ، ورواية البيت «ورأيت زوجك»- الكامل ١٨٣- وابن يعيش ١/٢٢٤، ٢/٥٠، وذكره الطبري في غير موضع من تفسيره، وفي اللسان: قلد، ورغبة الأمل - ٣/٣٤. د. عبد الجليل.

(٤٤) إعراب القرآن ومعانيه - الزجاج - تحقيق د. هدى ٤٣-٤٦.

أولاً - الروافد الثقافية للزجاج

كان النحو عَلاَمَةً مميزة له، ولو نسبنا ثقافة الزجاج إلى أصحابها الذين يَسَّرُوها له[٤٥]، لعرفنا مختلف ألوانها، فحين يسيطر النحو البصري على الزجاج على يد سيبويه (ت ١٨٠هـ) وكتابه، والأخفش (ت ٢٢١هـ) ومعانيه، ويبرز لنا في ثنايا كتابه كُلّ من النحاة والعلماء، عبد الله بن إسحق الحضرمي (ت ١١٧هـ)، وعيسى بن عمر الثقفي (ت ١٤٥ هـ)، وأبي عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ)، ويونس بن حبيب (ت ١٨٢ هـ)، وغيرهم من البصريين[٤٦]، وحين نرى من الكوفيين النحاة في كتاب الزجاج، الرؤاسي (ت ١٨٧هـ)، والكسائي (ت ١٩٢ هـ)، والفراء (ت ٢٠٦هـ)، وثعلب (ت ٢٩١ هـ).

أقول، حين نلتقي بهؤلاء الأعلام، وقد عاد الزجاج إليهم مراراً، نوقن أن النحو بمنهجيه البصري والكوفي، كان رافداً أساسياً في ثقافته.

وكانت اللغة بمفرداتها ومشتقاتها وتصريفها وضبطها وأوزانها، علامةً مميزةً ثانية.

فهذا ابن الأعرابي (ت ١٣٠هـ)، وأبو عبيدة معمر بن المثني (ت ٢٠٦هـ)، والأصمعي (ت ٢١٣هـ)، وأبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥ هـ)، تقول الدكتوره هدى، «تكاد الألفاظ اللغوية في كتاب الزجاج تُكَوِّن قِسْماً ثالثاً للكتاب، بالإضافة إلى قسميه الآخرين، الإعراب والتفسير»[٤٧].

---

(٤٥) انظر ترجمته في: أخبار النحويين البصريين ١٠٨- إنباه الرواة ١/١٥٩، الأنساب، الورقة ٢٧٢، البداية والنهاية، ١/١٤٨، بغية الوعاة ١/١١، تاريخ أبي الفدا ٢/٧٢، تاريخ بغداد ٦/٨٩، تاريخ ابن كثير ١/١٤٨، تهذيب الأسماء واللغات ٢/١٧٠، شذرات الذهب ٢/٥٩، طبقات النحويين ١٢١، فهرست ابن النديم -٦٠، مراتب النحويين ٨٣، النجوم الزاهرة ٣/٢٠٨.

(٤٦) مقدمة تحقيق إعراب القرآن للزجاج - د. هدى - ٥٠.

(٤٧) مقدمة تحقيق إعراب القرآن للزجاج - د. هدى ٥٤.

وبجوار النحو واللغة يظهر رافد الأدب، متمثلاً في تلمذته للمبرد (ت ٢٨٥ هـ)، والذي كان إذا اجتمع أصحابه لم يأذن لهم إلا إذا كان بينهم الزجاج، وهذه الشواهد الشعرية، وأمثال العرب، وكلامهم المنثور الفصيح، وكتاباه «العروض والقوافي» و«النوادر»، شاهد على تمكن من الدرس الأدبي.

والثقافة وحدها لا تغني في هذا المضمار، فيجب أن يؤازرها حِسٌّ لغوي يميز ويفاضل ويتذوق، وهذا ما سنجده عند الزجاج[٤٨].

(٤٨) مناهج في التفسير - الدكتور مصطفى الجويني، ص ٩٦ وما بعدها، ط منشأة المعارف بالإسكندرية.

ثانياً- أسس التحليل عند الزجاج

١- الكلمة لا الجملة أساس البناء في العبارة.
٢- الأخذ بالإجماع واتباع القياس.
٣- القصد إلى الإيضاح والتقريب.
٤- الاحتكام إلى الذوق.

١- الكلمة لا الجملة أساس البناء في العبارة

الكلمة هي اللَّبِنَة الأساسية التي يقوم عليها البناء الفني للجملة، ولذلك تجدهم يُفرِّغُون فيها جُلَّ اهتماماتهم للكشف عن جودة اختيارها، وقدرتها على أداء وظيفتها وكيفية نطقها وإيقاعها، وثباتها على المعنى أو خروجها إلى معنى آخر على سبيل التجوز ... إلخ.

وحين وجد الجرجاني عبد القاهر (ت ٤٧١هـ) أن النحاة قد أَوْفَوْا هذا الأساس حقه، وأنهم قلما يلتفتون إلى العلاقات القائمة بين الألفاظ وأهميتها، عَمَّقَ هذا الجانب فيما أطلق عليه «معاني النحو» أو «النظم»، وذلك من الاهتمام بالكلمة إلى الاهتمام بالجملة، مما مهد السبيل لحازم القرطاجني (ت ٦٧٤ هـ) أن ينتقل من الجملة إلى العبارة، من الكلمة إلى الأسلوب.

ولا يقلل هذا من فضل اللغويين، فالكلمة عضو مؤثر في العِقْد المنضود.

والزجاج لا يتخلف عن هذا المضمار، فنراه يختفي بالكلمة، فالمعنى عنده تحت الاسم، ففي بسملة الفاتحة، يقول: «ومعنى قولنا (اسم) مشتق من السمو، والسمو: الرفعة، فالأصل فيه «سَمَوٌ» بالواو، على وزن جَمَلٍ، وجمعه (أسماء)

مثل: قِنْوٌ وأقناء وحَنْو وأَحْنَاء[49] وإنما جعل الاسم تنويها للدلاله على المعنى، لأن المعنى تحت الاسم»[50].

والكلمة قد تحتمل وجودها في معناها، مثل «ألم» في قوله تعالى: «ألم ذلك الكتَابُ لا رَيْبَ فِيه»[51]، و«السفهاء» في قوله تعالى: «أتؤمن كما آمن السُّفَهَاء»[52] و«صَيِّب»، في قَوله تعالى: «أو كَصَيِّبٍ من السماء فيه ظُلُمَات وَرعْدٌ وبرقٌ»[53]. وغير ذلك[54].

ويختلف الناس في تأويل قوله تعالى: «وما يكون لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إلاّ أَنْ يَشَاءَ الله رَبُّنَا»[55]، فيرى «إن أَوْلَى التأويلات باللفظ أن يكون ...»[56].

(٤٩) الحِنْو والحَنو: بالكسر والفتح - كل ما فيه عِوَجُ في البدن وغيره، والقنو والقناء: الكِبَاسه، وجمعه أقناء، وقِني، هامش ١/٢.

(٥٠) معانيَ القرآن وإعرابه - ٢/١. ساقتصر على تسمية الكتابة «معاني القرآن» للإيجاز.

(٥١) البقرة: ١، ٢- ومعاني القرآن - ١/٣٠.

(٥٢) البقرة - ١٣، ومعاني القرآن - ١/٥٣.

(٥٣) البقرة - ١٩، ومعاني القرآن ١/٦٠.

(٥٤) انظر ما قاله الزجاج في «الإفساد» في قوله تعالى: «أتجعل فيها من يُفْسِدُ فيها وَيَسْفِكُ الدماء» (البقرة - ٣٠، ومعاني القرآن ١/٧٧)، وكلمة «الإزلال» في قوله تعالى: «فأَزَلَّهُمَا الشيطان عنها» (البقرة - ٣٦، ومعاني القرآن ١/٨٣)، وكلمة «الظلم» في قوله تعالى: «وظَلَمْتُم أنفُسَكُم باتِّخَاذِكم العِجْلَ» (البقرة -٥٤، ومعاني القرآن ١/١٠٦). وكلمة «الفسق» في قوله تعالى: «بما كانوا يَفْسُقُون» (البقرة - ٥٩، ومعاني القرآن ١/١١١)، وكلمة «الشِّيَة» في قوله تعالى: لا شَيةَ فيها» (البقرة - ٧١، ومعاني القرآن ١/١٢٤)، وكلمة «الأَمّ» في قوله تعالى: «إني جَاعِلُكَ للناس إماما» (البقرة -١٢٤، ومعاني القرآن ١/١٨١، ٢/٢٧٢)، وقوله في «القبض والبسط» في قوله تعالى: «والله يَقْبِض ويَبْسُط» (البقرة- ٤٥، ومعاني القرآن ١/٣٢١)، وكلمة «صَدُقَات» في قوله تعالى: «وآتوا النساء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً» (النساء - ٤، ومعاني القرآن ٢/١٧٢)، وكلمة «الإل» في قوله تعالى: «كيف وإن يَظْهَرُوا عليكم لا يَرْقُبوا فيكم إلاً ولا ذِمَّةً» (التوبة -٨، ومعاني القرآن ٢/٤٨٠).

(٥٥) الأعراف - ٨٩.

(٥٦) معاني القرآن - ٢/٣٩٣.

والزجاج لا يكتفي بالمعنى فقط، بل يتتبع اشتقاق الكلمة[٥٧]، ويفضل معنى على معنى للاشتقاق اللغوي[٥٨].

ثم هو يتلزم برأي أهل السنة في فهم اللفظ[٥٩]، ففي قوله تعالى: «وما يَكُونَ لَنَاَ أن نَعُودَ فيها أن يَشَاءَ الله»[٦٠]، يشير إلى أن الناس قد اختلفت في تأويل هذه الآية، ويقول: «أولى التأويلات بلفظ «يشاء» أن يكون: ما يكون لنا أن نعود فيها إلاّ أن يشاء الله عز وجل، لأنه لا يكون غير ما يشاء وهذا مذهب أهل السنة، قال الله عز وجل: «وما تشاءون إلاّ أن يَشَاءَ الله»[٦١]، والمشيئة في اللغة بَيِّنَةٌ لا تحتاج إلى تأويل، فالمعنى: ما يكون لنا أن نعود فيها إلاّ أن يكون الله عز وجل قد سبق في علمه ومشيئته أَنَّا نعود فيها[٦٢]، ويفعل ذلك في قوله تعالى: «أَرِني أَنْظُرْ إليك»[٦٣]، وفي قوله تعالى: «هو الَّذِي أنشأ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وغَيْرَ مَعْرُوشاتٍ، والنَّخْلَ والزَّرْعَ مُخْتلِفاً أُكُلُه»[٦٤].

وهكذا تحولت الكلمة إلى محور يدور حوله الزجاج، يشرحه ويتقصى معانيه، ويتتبع اشتقاقه، ويجعله مهيمناً على العبارة تتشكل به، وتسير على هَدْيه، مما

(٥٧) انظر قوله في كلمة «نقيب» في قوله تعالى: «وبَعَثْنا مِنْهُم اثْنَى عَشَر نقيبا» (المائدة-١٢، ومعاني القرآن ٢/١٧٢).
(٥٨) انظر قوله في كلمة «مُقِيت» في قوله تعالى: «وكان الله على كل شيء مُقيتاً» (النساء-٨٥، ومعاني القرآن ٢/٩١).
(٥٩) انظر ياقوت الحموي، في ترجمته قوله: «وآخر ما سُمع من الزجاج: اللَّهُمَّ احشرني على مذهب أحمد بن حنبل - ١/١٣٠، وبغية الوعاة - للسيوطي، ١/٤١٣، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الحلبي الأولى.
(٦٠) الأعراف - ٨٩.
(٦١) الإنسان - ٣٠.
(٦٢) معاني القرآن - ٢/٣٩٣.
(٦٣) الأعراف - ١٤٣، ومعاني القرآن، ٢/٣٩٣، ٤١٣.
(٦٤) الأنعام - ١٤١، ومعاني القرآن ٢/٣٢٥.

جعل المتكلمين ينزعون إلى التوسع في استخراج طاقات جديدة للكلمة، وطَرْقِ آفاقَ مَجَازيةً لم يسمح اللغويون لأنفسهم أن يَلِجُوها.

٢- الأخذ بالإجماع واتباع القياس

الزجاجي سُنّي المذهب، لغوي المنهج، لا يميل إلى الخروج عن الإجماع، ذلك الركن الأساسي عند أهل السنة، وأصحاب المنهج اللغوي.

ويبدو أخذه بالاجماع في المسلّمات كما يبدو فيما التزم به من آراء العلماء. ومن المُسَلّمات المجمع عليها، حُجّيَةُ القرآن الكريم: «فلا يجوز أن يقع شيء من المصحف مجمع عليه، فيُخالَفَ»[٦٥]، وأن القرآن سُنَّة[٦٦]، وأن أجود اللغات ما في القرآن الكريم[٦٧]، لا تُخَالَفُ فيه الرواية عن النبي ﷺ وأصحابه والسلف وقُرّاء الأمصار، بما يجوز في النحو واللغة، وما فيه من لفظ فأصبح مما يجوز[٦٨]، والقارئ يُجَازَى على كل ما يقرؤه من كتاب الله بكل حرف حسنة[٦٩]، وأنه لا يُلْتَفَتُ إلى غير الرواية الصحيحة «التي قرأ بها القراء المشهورون بالضبط والثقة»[٧٠]، لأن «الإجماع في القراءة إنما يقع على الشيء الجيد البالغ»[٧١]، وأجود لغات العرب، اللغة العليا، والقُدْمَى، وهي لغة أهل الحجاز[٧٢]، وأن ما خالف كلام العرب فمطروح مرذول[٧٣].

---

(٦٥) معاني القرآن - ١/٩٧، وانظر ١/٥٩، ٨٩، ١٢٦، ٢١٩، ٣٧٤، ٢/١٠٨.
(٦٦) معاني القرآن - ١/٤٩٧ و٢/٤٥٥.
(٦٧) معاني القرآن - ١/١٤.
(٦٨) معاني القرآن - ٢/١٢٠.
(٦٩) معاني القرآن - ١/٨٩.
(٧٠) معاني القرآن - ١/٧، ٣٦٨، ٤٩٧.
(٧١) معاني القرآن - ١/٢١٩.
(٧٢) معاني القرآن - ١/٩٣.
(٧٣) معاني القرآن - ١/٢١١.

وقد نزل القرآن الكريم، «بلسان عربي مبين»[٧٤]، ولا تتكلم العرب بأجود منه في الإعراب، كما قال الزجاج[٧٥].

لذا... يعود الزجاج إلى العرب، وإلى ما قالوه، ففي قوله تعالى: «إياك نَعْبُدُ»[٧٦]، يرى «أن» إياك «ليست اسما بكماله، إنما هي مضاف إلى الضمير، والدليل على إضافته قول العرب..»[٧٧]، وأن «إليك» هي «إلاَكَ»، وغُيِّرت الألف مع المضمر، فَأُبْدِلَتْ ياء، ولذلك قالت العرب ..»[٧٨]، وكلام العرب إذا اتُّفِقَ لفظه فأكثره مشتق بعضه من بعض وآخذ برقاب بعض»[٧٩]، وإن قال قائل في قوله تعالى: «فلا تَموتُنَّ إلاَّ وأنتم مسلمون»[٨٠] كيف ينهاهم عن الموت، وهم إنما يُماتُون؟ يقول له الزجاج: «إنما وقع هذا على سَعَة الكلام، وما تُكْثِرُ استعماله العرب»[٨١]، وحين أجاز المازني «يأيها الرَّجُلَ أقبل» رد عليه الزجاج: بأن هذه الإجازة غير معروفة في كلام العرب»[٨٢].

ومن أراد أن يعرف حقيقة ما نُزِّلَ في القرآن عليه أن يُتْقِنَ معاني الكلام وتصرُّف العرب في ذلك[٨٣]، ففي قوله تعالى: «تَعْلَمُ ما في نَفْسِي ولا أَعْلَمُ ما في نَفْسِكَ إنك أنت عَلاَّم الغيوب»[٨٤]، يقول الزجاج: في هذا الموضع يلبّس أهل

---

(٧٤) الشعراء – ١٩٥.
(٧٥) معاني القرآن – ١/١٤٣.
(٧٦) الفاتحة – ٥.
(٧٧) معاني القرآن – ١/١١.
(٧٨) معاني القرآن – ١/٣٦، وانظر ١/٩٧، ١٢٣، ١٢٧، ١٣٢، ١٦٦.
(٧٩) معاني القرآن – ١/١٨١.
(٨٠) البقرة – ١٣٢.
(٨١) معاني القرآن – ١/١٩٢ وانظر ١/١٣٢.
(٨٢) معاني القرآن – ١/٢١١.
(٨٣) معاني القرآن – ٢/٢٥٨.
(٨٤) المائدة – ١١٦.

الإلحاد على مَنْ ضَعُفَ عِلْمُه باللغة، ولا تُعْلَمُ حقيقة هذا، إلاّ من اللغة، قال أهل اللغة...»[٨٥].

وكل هذا نوع من الإجماع، يكمله تَتَبُّعٌ واتِّبَاعٌ، تتبع لما قاله الجمع من اللغويين والنحاة، يقول: «... هذا جميع ما انتهى إلينا من قول أهل اللغة والنحويين في معنى (ألم)، وجميع ما انتهى إلينا من أهل العلم بالتفسير»[٨٦]، أو «جميع النحويين البصريين يزعمون ...»[٨٧]، أو «فهذا جميع ما في هذا الباب»[٨٨]، وأحياناً يشعر أن المقام غني عن التتبع، فيقول: «وأكره أن أذكر جميع ما قاله النحويون: في «اسم» الله، وأعني قولنا «الله» تنزيها لله عز وجل»[٨٩].

ثم يأتي الاحتكام إلى الإجماع، و«الإجماع ليس يُعَارضُ»[٩٠]، والشواهد كثيرة. منها حديثة عن «اللام» وأنواعها، يقول: «والذي قلناه في اللام هو مذهب سيبويه ويونس والخليل وأبي عمرو بن العلاء، وجميع النحويين الموثوق بعلمهم»[٩١]، أو «وزعم سيبويه والخليل وجميع النحويين الموثوق بعلمهم، أن قولك «هو زيد قائماً» «خطأ»[٩٢] أو يقول «النحويون البصريون يجمعون»[٩٣]، أو «جميعهم ينشد...»[٩٤].

---

(٨٥) معاني القرآن - ٢/٢٤٥.
(٨٦) معاني القرآن - ١/٢٠.
(٨٧) معاني القرآن - ٢/٣٥٣.
(٨٨) معاني القرآن - ١/٤٣.
(٨٩) معاني القرآن - ١/٥.
(٩٠) معاني القرآن - ١/٣٩٦.
(٩١) معاني القرآن - ١/٤.
(٩٢) معاني القرآن - ١/١٤٩، وأجمعوا على أن الناصب للفعل بعد حتى «أن» ١/١٨٠، وأن «اللهم» بمعنى «أيا الله» ١/٣٩٦، وأن «الراء لا تدغم في اللام - ١/٤٠٠، وأن الألف والياء والتاء وسائر ما في القرآن منها، حروف مبنية على الوقوف، لا تعرب- ١/١٢٣.
(٩٣) معاني القرآن - ٢/٣٥٣.
(٩٤) معاني القرآن - ١/٢٥.

ويصل به الأحتكام إلى الإجماع إلى رفض ما يقبله الذوق والفهم السليم، يقول في قوله تعالى: «والوَزْنُ يومئذ الحَقُّ، فمن ثَقُلَتْ موازِينُه فأولئك هم المفلحون»[٩٥]، اختلف الناس في ذكر الميزان في القيامة، وجاء في بعض التفسير أنه ميزان له كِفَّتَان، وأن الميزان أُنزل إلى الدنيا، ليتعامل الناس بالعدل، وتوزن به الأعمال، وقال بعضهم: الميزان: العدل، وذهب إلى قولك: هذا في وزن هذا، وإن لم يكن مما يوزن، وتأويله: أنه قد قام في النفس مساوياً لغيره، كما يقوم الوزن في مرآة العين، وقال بعضهم: الميزان: الكتاب الذي فيه أعمال الخلق، وهذا كله في باب اللغة، والاجتماع سائغ، إلاّ أن الأَوْلى أن يُتَّبَعَ ما جاء بالأسانيد الصحاح، فإن جاء في الخبر أنه ميزان له كِفَّتَان، من حيث ينقل أهل الثقة، فينبغي أن يقبل ذلك»[٩٦].

وفي القراءات يحتكم إلى الإجماع، فقليل هم من قرأ في سورة الفاتحة «عليهمُو، ولا الضالين»، ولا ينبغي أن يقرأ إلاّ بالكثير»[٩٧]، ولا يقرأ القرآن إلاّ كما قَرَأت القُرّاء المجمع عليهم في الأخذ عنهم»[٩٨]، ويعترض على الكسائي في قراءته «وَدَدْت الرجل» ويقول: والكسائي لم يَحْكِ إلاّ ما سمع ممن لا يجب أن يؤخذ بلغته»[٩٩].

وقد تضاف الجودة إلى الإجماع، «فأمَانِيهُم» في آية: «تلْكَ أمانيُّهمُ»[١٠٠]، تُقْرأ مشددة، ويجوز في العربية «أمانِيهم»، ولكن القراءة بالتشديد لا غير للإجماع، ولأنه أجود في العربية[١٠١].

(٩٥) الأعراف – ٨.
(٩٦) معاني القرآن – ٢/٣٥٣.
(٩٧) معاني القرآن – ١/١٦.
(٩٨) معاني القرآن – ١/١٢٣.
(٩٩) وذلك في قوله تعالى: «يود أحدهم أن يُعَمَّر ألف سنة»، (البقرة – ٩٦، ومعاني القرآن- ١/١٥٥).
(١٠٠) البقرة- ١١١.
(١٠١) معاني القرآن – ١/١٧٢.

وهذا الإجماع لا يخالف بسماع آحاد، فقد ذكر الفراء أن الكسائي سمع بعض أهل العالية يقول: «ما تُصْوُرُني»، فلو قرئت على هذا، «لا يَضُرُكُم» جاز، وهذا غير جائز، ولا يقرأ حرف من كتاب الله مُخَالَفٌ فيه الإجماع على قول رجل من أهل العالية[١٠٢].

أما اتباع القياس فهذا لا يخرج عن دائرة الإجماع، هو قياس في اللغة والنحو والصرف والقراءة، وليس قياساً فكرياً.

فثم قياس في اللغة: ففي قوله تعالى: «وبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»[١٠٣]، يقول: يُعُولَة جمع بَعْل، مثل ذكر وذكورة، وعم وعمومة، وأشبه ببعل وبعولة، ويقال في جمع ذكر ذِكَارة، وحجر حِجَارة، وإنما هذه الهاء زيادة مؤكدة معنى تأنيث الجماعة، ولكنك لا تدخلها إلاّ في الأمكنة التي رواها أهل اللغة، لا تقول في كعب كعوبة، ولا في كلب كِلاَبة، لأن القياس في هذه الأشياء معلوم»[١٠٤].

وقياس في النحو: يقول في قوله تعالى: قُلْ أَرَأَيتكُمَ إنْ أَتَاكُم عَذَابُ الله أو أَتتكُم السَّاعةُ»[١٠٥]:الذي يذهب إليه النحويون الموثوق بعلمهم، أن الكاف لا موضع لها، وإنما المعنى: أرأيت زيدا ما حاله؟ وإنما الكاف زيادة في بيان الخطاب، وهي المعتمد عليها في الخطاب...، فإن عديت الفاعل إلى المفعول في هذا الباب صارت الكاف مفعوله، تقول: رأيتني عالما بفلان، فإذا سألت عن هذا الشرط، قلت للرجل: أَرَأَيْتَكَ عالما بفلان، وتقول للاثنين على هذا: رأيتاكما..، وللجمع: رأيتُموكم...، لأن في هذا تأويل: أرأيتم أنفُسَكُم، وتقول للمرأة: أَرَأَيْتِكِ عالمة

---

(١٠٢) وذلك في قوله تعالى: «وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كَيْدُهُم شيئاً»، (آل عمران - ١٢٠، ومعاني القرآن ١ /٤٧٧).

(١٠٣) البقرة - ٢٢٨.

(١٠٤) معاني القرآن -١/ ٣٠٠، وانظر القياس في جعل همزة أإمة ياءً، معاني القرآن- ٤٨٠/٢.

(١٠٥) الأنعام - ٤٠.

بفلان، بكسر التاء والكاف، وتقول للاثنين: أرأيتماكما عالِمَين بفلان، وللجماعة: أرأيتَكُنَّ عالمات بفلان، فعلى هذا قياس هذين البابين..[١٠٦].

وقياس في الصرف

مثل ما قاله في آية: «وقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُم إنَّ الله قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً»[١٠٧]، أي قد أجابكم إلي ما سألتم من بعث ملك يقاتل، وتقاتلون معه، وطالوت وجالوت وداود لا تنصرف، لأنها أسماء أعجمية، وهي معارف، فاجتمع فيها شيئان: التعريف والعجمة، وأما جاموس، فلو سمّيت به رجلا لا نصرف، وإن كان أعجمياً، لأنه ق تمكن في العربية، لأنك تدخل عليه الألف واللام، فتقول: الجاموس والراقود، فعلى هذا قياس جميع الباب»[١٠٨].

وقياس في القراءة

فإن قراءة قوله تعالى: «فيه هُدًى»[١٠٩] بإدغام الهاء في الهاء، ثقيل في اللفظ، وهو جائز في القياس، لأن الحرفين من جنس واحد، إلاّ أنه يثقل في اللفظ، لأن حروف الحلق ليست بأصل في الإدغام والحرفان من كلمتين، وحكى الأخفش أنها قراءة»[١١٠].

---

(١٠٦) معاني القرآن - ٢/٢٦٩ -٢٧١.
(١٠٧) البقرة - ٢٤٧.
(١٠٨) معاني القرآن - ١/٣٢٤.
(١٠٩) البقرة - ٢.
(١١٠) معاني القرآن- ١/٣٢، وانظر القياس في قراءة «هداي» في قوله تعالي: «فإما يأتينكم مني هدي، فمن تتبع هداي فلا خوف عليهم» (البقرة - ٣٨)، وفيها فتح الياء في «أخي» لالتقاء الساكنين، كما فتحوا اللام في قوله تعالى: «يابني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم» (البقرة - ٤٠، ومعاني القرآن ١/٨٨)، والخروج عن القياس في قراءة الله تعالى: «الآن جئت بالحق» (البقرة - ٧١، ومعاني القرآن -١/١٢٥).

وبالرغم من التزامه هذا، إلاّ أنه لم يفقد رأيه الشخصي في هذا الخِضَمّ، فيخالف أبا عبيدة معمر بن المثنى فيما حكاه عن أبي عمرو بن العلاءِ، أنه يجعل مكان الهمزة الأولى كسرة في قوله تعالى: «على البِغَاء إن أَرَدْنَ تَحَصُّناً»(١١١)، وضمه في: «أولياء أولئك»(١١٢)، ويعلق الزجاج بأن أبا عبيدة لا يحكي إلاّ ما سمع، لأنه الثقة المأمون عند العلماء، إلاّ أنه لا يضبط مثل هذا الموضع، لأن الذي قاله محال، لأن الهمزة إذا سقطت وأُبْدِلَتْ منها كسرة وضمة -على ما وصف- بقيت الحركتان في غير حرف، وهذا محال، لأن الحركة، لا تكون في غير مُحَرَّك(١١٣).

ويرفض رأي الأخفش، لأنه يرى أنه يجوز قطع ألف الوصل في قوله تعالى: «الآن جِئْتَ بالحَقِّ»(١١٤)، فيقول: قالوا: ألان جئت بالحق، وليس له وجه في القياس عند الزجاج، ولا هي عنده جائز(١١٥)، وكذا رأى المازني والذي أجاز «يأيها الرَّجُلَ أقبل» ويقول: وهذه الإجازة غير معروفة في كلام العرب، ولم يجز أحد من النحويين هذا المذهب قبله، ولا تابعه أحد بعده»(١١٦).

٣- القصد إلى الإيضاح والتقريب

هو اتجاه تعليمي يعمد إلى التمثيل والاستشهاد والتعليل، بغية الإيضاح، والتقريب، وعادة ما نجده مبثوثاً في الكتب التي أُلِّفت لمجالس العلم، أو أُمليت في حلقات الدرس.

---

(١١١) النور - ٢٤.

(١١٢) الأحقاف- ٣٢، وهو قوله تعالى: «ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض وليس له من دونه أولياء أولئك في ضلال مبين».

(١١٣) معاني القرآن - ١/٤٣.

(١١٤) البقرة - ٧١.

(١١٥) معاني القرآن - ١٢٥.

(١١٦) معاني القرآن - ٢١١.

فنجد الزجاج يقول للمخاطب في معنى الآية القرآنية: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا»[117]، معناه: أنهما أُزِلاً بإغواء الشيطان إياهما، فصار كأنه أزلهما، كما تقول للذي يعمل ما يكون وُصْلَةَ إلى أن يزلك من حال جميلة إلى غيرها: أنت أزللتني عن هذا، أي قبولي منك أزلني، فَصِرْتَ أَنْتَ المُزِيلَ»[118].

ثم نراه يقلب الوجوه والاحتمالات، كي يقرب المعنى من عقول المخاطبين، ففي قوله تعالى: «ثم لَمْ تكُنْ فِتْنَتُهُم إلاَّ أَنْ قَالُوا..»[119] يقول: إن شئت نصبت «فتنتهم» على خبر يكن، ويكون «أن قالوا» هو الاسم، وأنثَ تكن، وهو «إلاَّ أن قالوا»، لأن «أن قالوا» ههنا هو «الفتنة»، ويجوز أن يكون تأويل: «أن قالوا»: إلاَ مقالتهم، ويجوز رفع الفتنة، وتأنيث «تكن» ويكون الخبر: أن قالوا، والاسم: فتنتهم، ويجوز ثم لم يكن فتنتهم إلاَّ أن قالوا، فَتُذَكَّر يكن لأنه معلق بأن قالوا، ويجوز ثم لم يكن فتنتهم بالياء، ورفع الفتنة، لأن الفتنة والافتتان في معنى واحد، وتأويل هذه الآية، تأويل حسن في اللغة، لطيف لا يفهمه إلاَّ من عرف معاني الكلام، وتصرّف العرب في ذلك، والله عز وجل - ذكر في هذه الأقاصيص التي جرت أمر المشركين وهم مفتتنون بشركهم، أعلم الله أنه لم يكن افتتانهم بشركهم، وإقامتهم عليه، إلاَّ أن تبرأوا منه، فحلفوا أنهم ما كانوا مشركين، ومثل ذلك في اللغة، أن ترى إنساناً يحب غاوياً[120] فإذا وقع في هلكة تبرز منه، فتقول له: ما كانت محبتك لفلان إلاَّ أن انتفيت منه ..»[121]، والأمثلة عديدة[122].

---

(١١٧) البقرة - ٣٦.

(١١٨) معاني القرآن - ١/٨٣، وانظر تعليقه على قوله تعالى: «وَيَعْلَمُ ما في البَرّ والبَحْرِ، وما تَسْقُطُ من وَرَقةٍ إلاّ يَعْلَمُها» (الأنعام- ٥٩)، وتعليقه على قوله تعالى: «وَرُسُلاً قد قصصناهم عليك» (النساء - ١٦٤، ومعاني القرآن- ٢/١٤٦).

(١١٩) الأنعام - ٢٣.

(١٢٠) إنسانا يحب شخصاً ضالاً ليس على طريق الهدى، هامش ٢/٢٥٩.

(١٢١) معاني القرآن - ٢/٢٥٨، ٢٥٩.

(١٢٢) انظر قوله في معنى آية: «وهو الله في السَّمَواتِ والأَرْضِ» (الأنعام- ٣، ومعاني القرآن =

الزجاج - كما قلت - مُتَّبِعٌ لامُبْتَدِعٌ، في منهجه وتطبيقاته، ويتجلى هذا على مدى كتابه «معاني القرآن»، وتراه يصرح قائلا: إنما نذكر مع الإعراب المعنى والتفسير، لأن كتاب الله ينبغي أن يتبين... ولا ينبغي لأحد أن يتكلم إلاّ على مذهب اللغة، أو ما يوافق نقلة أهل العلم..، وإنما تكلمنا على مذاهبهم[١٢٣].

وبالرغم من ذلك، كان يستشير ذوقه بين الحين والآخر، فيأخذ برأي يخالف فيه أبا عبيدة، لأنه صحيح عنده قياساً ففي قوله تعالى: «ولَكِنْ لَا تُواعِدُ وهُن سِرّاً»[١٢٤]، قال أبو عبيدة: السر: الإفصاح بالنكاح، وأنشد:

ويَحْرُمُ سِـرُّ جارتهـم عليهم ويأكل جارُهم أنف القِصَاع[١٢٥]

قال غيره: كأن السر كناية عن الجماعة، كما أن الغائط كناية عن الموضع، ويعلق الزجاج قائلا: «وهذا عندي صحيح»[١٢٦].

فقد قاس معنى السر على معنى الغائط، فكان كل منهما كناية عن موصوف.

= ٢/٢٥٠)، ومعنى آية: «والله عليم بالظالمين» (الجمعة- ٧)، ومعاني القرآن- ١/١٥٣)، ومعنى آية: «ولا تَعْثُوا في الأرض مفسدين» (البقرة- ٦-، ومعاني القرآن- ١/١١٤)، ومعنى آية: «يا حسرتا على ما فرطنا فيها» (الأنعام- ٣١، ومعاني القرآن- ٢/٣٦٥)، ومعنى آية: «والشمس والقمر حسبانا» (الأنعام- ٩٦، ومعاني القرآن- ٢/٣٠١).

(١٢٣) معاني القرآن - ١/١٦٢.

(١٢٤) البقرة - ٢٣٥.

(١٢٥) للحطيئة: ديوانه ٣٢٨- والسان (أنف)، يصفهم بالعفة والكرم، فهم يَعَفُّون عن سر الجارة، ويؤثرون ضيفهم بالخير، هامش ١/٣١٣، وفي أمالي المرتضى: أنف القصاع: أول ما يعرف من القدر، فيكون أدسم، وفي شرح الديوان، يقول: يؤثرون جارهم بالطعام على أنفسهم، فيأكل صفوة طعامهم قبلهم، وأنف كل شيء أوله، ١/٢٤١، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

(١٢٦) معاني القرآن- ١/٣١٣.

ونستشف خصائص ذوقه من خلال اختياراته العديدة التي يعللها، فنراه يختار اللفظ الأفضل والأجزل للقرآن الكريم، «ولا يتخيّر لكتاب الله عز وجل إلاّ اللفظ الأفضل والأجزل»(١٢٧)، وقد يختار اللفظ الذي تواتر نزوله في القرآن كله، مثل لفظ «أوفيت» في قوله تعالى: «وأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بعَهْدِكُمْ»(١٢٨) فعليه نزل القرآن كله(١٢٩)، وقد يختار ذوقه المباشر المعنى للآية لوضوحه، كما في قوله تعالى: «إلا الَذِينَ ظَلَمُوا منم فلا تَخْشَوْهُم»(١٣٠)، قال بعضهم: «لكن الَّذِينَ ظَلَمُوا منهم فلا تَخْشَوْهُم»، والقول عند الزجاج: «أن المعنى في هذا واضح، المعنى: لئلا يكون للناس عليكم حجة إلاّ من ظَلِم باحتجاجه فيما قد وضح له»(١٣١).

وقد يختار القراءة التي لها دليل في القرآن، كقوله تعالى: «وقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ»(١٣٢) يقول: تقرأ على وجهين، غُلْفٌ، وغُلُفٌ، وأجود القراءتين: غُلْفٌ، بإسكن اللام، لأن له شاهدا في القرآن»(١٣٣).

فالقرآة عنده يفسر بعضه بعضاً(١٣٤).

وقد يختار ما يوافق إجماع الجمهور، ففي قوله تعالى: «ظَلمتم أَنْفُسَكُم باتِّخَاذِكُم العِجْلَ»(١٣٥)، يقول: ومعنى قوله: «فَتُوبُوا إلى بَارِئِكُمْ»(١٣٦)، أي إلى خالقكم، يقال:

---

(١٢٧) معاني القرآن - ١/٨.

(١٢٨) البقرة - ٤٠.

(١٢٩) معاني القرآن - ١/٩١.

(١٣٠) البقرة - ١٥٠.

(١٣١) معاني القرآن - ١/٢٠٩.

(١٣٢) البقرة - ٨٨.

(١٣٣) معاني القرآن - ١/١٤٣.

(١٣٤) انظر رأيه في جزء الفعل «يخرج» في قوله تعالى، فادْعُ لنا ربك يُخْرِجْ لنا مما تنبت الأرض» (البقرة- ٦١، ومعاني القرآن -١/١١٤).

(١٣٥) البقرة - ٥٤.

(١٣٦) البقرة - ٥٤.

برأ الله الخلق، فالبارئ الخالق والبرية والخلق المخلوقين، إلاّ أن البرية وقعت في أكثر كلامهم غير مهموز، وأصلها «أولئك هُمْ خَيْرُ البَرِّيَةِ»[١٣٧]، وأكثر القراءة والكلام «البرية» بغير همز، وقد قرأ قوم «البريئة» بالهمزة، والاختيار ما عليه الجمهور»[١٣٨].

فالإجماع هنا هو الفيصل، وقد يضِاف إلى الإجماع درجة الجودة، فيجوّز في قوله تعالى: «تلك أمانيّهم»[١٣٩] أمَانِيهِم، قائلا: ولكن القراءة بالتشديد لا غير، للإجماع عليه، لأنه أجود في العربية»[١٤٠].

أو الإجماعُ الجمهور بالإضافة إلى الدوران في كلام العرب، مثلما قرأ: «ولتكن» في آية: «وَلْتَكُن منكم أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلىَ الخَيْرِ ويأْمُرُون بالمعْرُوفِ ويَنْهَوْن عن المنكر»[١٤١] باللام المسكَّنة، والكسر جيد على الأصل، ولكن التخفيف أجود وأكثر في كلام العرب[١٤٢].

وقد يحتكم إلى الحِسِّ اللغوي في الاختيار، ويعارض به أبا عمرو ابن العلاء، ففي قوله تعالى: «وأَرِنَا مَنَاسِكَنَا»[١٤٣]، يقول: معناه: عَرِّفْناً متعبداتنا، وكل متعبد فهو مَنْسَك ومَنْسِك، وكان الأصل في النسك إنما هو في الذبيحة لله جل وعز، وتقرأ أيضاً: و«أرنا» على ضربين: بكسر الراء وبإسكانها، والأجود الكسر، وإنما أسكن أبو عمرو لأنه جعله بمنزلة: فَخِذْ، وعَضُد، وهذا ليس بمنزلة فخذ وعضد، لأن الأصل في هذا «أرئنا»، فالكسرة إنما هي كسرة همزة ألقيت وطرحت حركتها

---

(١٣٧) البينة - ٧.
(١٣٨) معاني القرآن - ١/١٠٦و ١٠٧.
(١٣٩) البقرة - ١١١.
(١٤٠) معاني القرآن - ١/١٧٢، وانظر كذلك رأيه في قراءة «ياقوم» في قوله تعالى: «وإذا قال موسى لقومه ياقوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل» (البقرة - ٥٤).
(١٤١) آل عمران - ١٠٤.
(١٤٢) معاني القرآن - ١/٤٦٢.
(١٤٣) البقرة - ١٢٨.

على الراء، دليل الهمزة، فحذفها قبيح، وهو جائز على بعده، لأن الكسر والضم، إنما يحذف على جهة الاستثقال، فاللفظ بكسرة الهمزة التي في بناء الكلمة، واللفظ واحد، ولكن الاختيار ما وصفنا أولاً»[144].

ويستوحى المعنى في التوجيه الإعرابي، ويقدم الدليل على اختياره في الآية الكريمة: ﴿وَيُعَلِّمُه الكِتَابَ والحِكْمَةَ والتَّوْراةَ والإنجِيلَ، ورَسُولاً إلى بَنِي إسرائيل﴾[145]، يقول: ونصب «رسولا» على وجهين، أحدهما: «ويجعله رسولا إلى بني إسرائيل»[146]، والدليل على ذلك أنه قال: «أنيّ قد جئتكم بآية من ربكم»[147]، فالمعنى والله أعلم ويكلمهم رسولا بأني قد جئتكم بآية من ربكم»[148].

ويقبل من التفسير ما هو أقرب إلى السنة وروح الشرع، بعيداً عن التأويل، فيرى في قوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهُدَاء على النَّاسِ﴾[149] قولين: الأول: أن أمم الأنبياء تَكْذِبُ في الآخرة إذا سئلت عمن أرسل إليها، فتجحد أنبياءها، هذا فيمن جحد الدنيا منهم، فتشهد هذه الأمة بصدق الأنبياء، وتشهد عليهم بتكذيبهم، ويشهد النبي ﷺ لهذه الأمة بصدق، وإنما جاءت هذه الشهادة، وإن لم يكونوا ليعاينوا تلك الأمم لأخبار النبي ﷺ، فهذا قول، وقال قوم: «لتكونوا شهداء على الناس أي محتجين على سائر من خالفكم، ويكون الرسول محتجاً عليكم، ومبيناً لكم، والقول الأول أشبه بالتفسير، وأشبه بقوله: «وسطا»، لأن النبي ﷺ يحتج على المسلمين وغيرهم»[150].

---

(١٤٤) معاني القرآن - ١/١٨٩.
(١٤٥) آل عمران - ٤٨، ٤٩.
(١٤٦) أي هو حال - هامش ص٤١٧، جـ ١، المحقق.
(١٤٧) آل عمران - ٤٩.
(١٤٨) معاني القرآن - ١/٤١٧.
(١٤٩) البقرة - ١٤٣.
(١٥٠) معاني القرآن - ١/٢٠١.

ذوق الزجاج -كما ترى- في مجمله لغوي سلفي، بمعنى أنه لم يضف جديداً إلى التكوين اللغوي المتفق عليه، وحين أتاح لنفسه أن يتحرر من قبضة المنهج، لم يبعد كثيراً، ولم يغير في الأساس، إنما يناقش في الفروع، فذوقه قد تشرب المبادئ، وأصبح يقبل ما يقبل، ويرفض ما يرفض في إطار ما تربى عليه، من الأخذ بالإجماع، واتباع القياس.

ولم يكن التحليل عند الزجاج، وعند غيره من اللغويين[١٥١]، بمعنى تفكيك الكتلة إلى عناصرها ثم إعادة تركيبها للكشف عن جمالياتها، إنما كان بمعنى فقه أساس البناء وهو «الكلمة» لأنه الأصعب، ثم تأتي مرحلة الربط بين عناصر هذا الأساس - فيما بعد.

وقد أتت ولكن ليس على يد اللغويين، فهم لم يعطوا الكلمة التي انشغلوا بها، لم يعطوها حقها في التذوق الفني، والفهم العميق، بالرغم من أن جهودهم هذه كانت تراعى السياق العام للجملة والجمل، إلاّ أن السياق لم يكن الهدف.



---

(١٥١) انظر بحثي «تذوق ابن قتيبة للنظم القرآني» ٥-٢١، مجلة دراسات عربية وإسلامية، العدد ٩- إشراف د. حامد طاهر - دار العلوم بالقاهرة.

ثانياً- المنهج الكلامي

الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)

في كتابه «إعجاز القرآن»

أولاً- الروافد الثقافية للباقلاني.

ثانياً- أسس التحليل عند الباقلاني:

أ - الالتزام بالمنهج الكلامي.

ب- الموازنة بين النَّظْم القرآني والنَّظْم البشري.

جـ- الاحتكام إلى التذوق الفني.

أولا - الروافد الثقافية للباقلاني

أبو بكر محمد بن الطيب، بصري المولد بغدادي الوفاة، تتلمذ لطائفة من كبار العلماء، كُلٌّ في ميدانه، في الفقه تتلمذ لأبي بكر الأبهري (ت ٣٧٥هـ) شيخ المالكية في عصره، وقد صحبه وأطال صحبته، وفي الحديث أخذ عن أبي بكر أحمد بن جعفر القطيفي (ت ٣٦٨هـ)، راوي مسند أحمد، وفي علم الأصول، أخذ عن أبي عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي (ت ٣٧١هـ)، وفي علم الكلام، أخذ عن صاحبَيْ أبي الحسن الأشعري المعروفين: أبي عبة الله الطائي محمد بن أحمد بن مجاهد، وأبي الحسن الباهلي (ت ٣٧٠ هـ).

وقد وفد على عضد الدولة، وظل أثيراً لديه، وصار مُعَلِّماً لولده صمصام الدولة، وعلى مذهب أهل السنة، وَرأسَ البعثة التي أرسلها عضد الدولة إلى ملك الروم، وولي القضاء...، وتُوفِّي ببغداد سنة ٤٠٣ هـ.

فثقافته - كما ترى - تميزت بطابع فقهي كلامي يسانده رافد أدبي نقدي.

واتضح هذا الطابع فيما أَلَّفَ من كتب، فَلَه «التمهيد»، وهو من أهم الكتب الكلامية التي تعلق بها أهل السنَّة تعلقاً شديداً، لأنه يُبَصِّرهُم بمسائل الخلاف بينهم وبين مخالفيهم في الرأي والعقيدة، وله «هداية الراشدين»، و«المقنع في معرفة أصول الدين»، و«الانتصار لصحة نقل القرآن»، و«الرد على من نَحَلَه الفساد بزيادة أو نقصان»، و«الفرق بين معجزة النبيين وكرامات الصالحين»، و«مناقب الأئمة»، و«الردُّ على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية»، و«الرد على المعتزلة فيما أُشْبِه عليهم من تأويل القرآن»، وغيرها مما أَلَّفَ...[1].

---

(١) انظر مقدمة تحقيق كتاب «إعجاز القرآن» للسيد أحمد صقر، ط دار المعارف وكتاب «الباقلاني، وكتابه إعجاز القرآن» - الدكتور عبد الرءوف مخلوف، ط دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٧٣م.

أما كتابه الشهير «إعجاز القرآن»(٢)، ففيه علمُ الكلام وفقه السنة، وفيه ثقافة أدبية نقدية تعتمد على ذوق فني، استطاع أن يَبْرُزَ من خلال الجدل المنطقي، والحِجَاج الفقهي.

ذكر الباقلاني في مقدمته أن الذين أَلَّفُوا في (معاني القرآن) من علماء اللغة والكلام لم يبسطوا القول في الإبانة عن وجه معجزته، والدَّلالة على مكانه، مع أن الحاجة إلى ذلك أَمَسُّ، والاشتغال به أوجب، وقد التمس لبعضهم العذر فيما وقع من تفريط، لأن بيان وجه الإعجاز «مما لا يمكن بيانه إلاّ بعد التقدم في أمور عظيمةِ المقدار، دَقِيقَةِ المسالك، لطيفة المأخذ»(٣)، ثم قال: إن سائلاً سأله أن يذكر جملة من القول جامعة، تسقط الشبهات، وتزيل الشكوك التي تعرض للجُهّال، فأجابه إلى ذلك، وأَلّف هذا الكتاب، وذكر أنه أشار إلى ما سبق بيانه من غيره، ولم يبسط القول فيه، لئلا يكون ما أَلَّفَهُ مكرراً. ثم بَيَّنَ في الفصل الأول أن نبوة محمد ﷺ مبنيةٌ على دَلَالَةِ معجزة القرآن، وفَصَّل القول في نظم سورتي «غافر، وفُصِّلَت»، وَبيَّنَ دلالته على ذلك.

وعقد الفصل الثاني لبيان وجه دلالة معجزة القرآن على نبوة النبي، وفي الفصل الثالث: تحدث عن وجوه إعجاز القرآن، وذكر في مُسْتَهَلّه: أن الأشاعرة وغيرهم ذكروا في ذلك ثلاثة أوجه: أولها: ما تضمنه القرآن من الإخبار عن الغيوب، والوجه الثاني: أنه أتى بِجُمَلِ ما وقع وحدث من عظيمات الأمور، ومهمات السِّير من حين خَلَقَ الله آدم إلى حين مبعثه، مع أنه كان أميا لا يكتب، ولا يحسن أن يقرأ، والوجه الثالث: «أنه بديع النظم، عجيب التأليف، مُتَنَاهٍ في البلاغة إلى الحد الذي يُعْلَمُ عَجْزُ الخلْق عنه»، وكان الفصل الرابع في «شرح وجوه إعجاز القرآن المتقدمة»، والخامس في نفي الشعر من القرآن، والسادس: في نفي

(٢) اعتمدت في دراستي على طبعة دار المعارف، تحقيق السيد أحمد صقر، وأفدت من دراسته القيمة في مقدمة التحقيق.

(٣) إعجاز القرآن - ص٥.

السجع منه، والسابع: في ذكر البديع من الكلام، يجيب فيه من سؤال: هل يمكن أن يُعْرَفَ إعجازُ القرآن من جهة ما تضمنه من البديع؟ والثامن: في كيفية الوقوف على إعجاز القرآن وعنده أن إعجاز القرآن لا يَخْفَى على العربي البليغ الذي قد تَنَاهَى في معرفة اللسان العربي، ثم ينقل نصوصاً من خُطَبَ النبي وكتبه، وكلام أبي بكر الصديق وعمر وعثمان وعلي وابن عباس، وغيرهم، حتى يقع القارئ الفصل بين كلام الناس وكلام رب العالمين، ويعلم أن نظم القرآن يخالف نظم كلام الآدميين.

ثم يعقد بابا لبيان أن نَظْمَ القرآن يزيد من فصاحته على كل نظم، ثم يعرض لنظم القرآن ونهجه، وذكر آيات كثيرة، وبَيَّن أسرار إعجازها.

وأفرد الباقلاني فصلا لبيان أن عَجْزَ سائر أهل الأمصار عن الاتيان بمثل هذا القرآن ثابت، كعجز أهل العصر الأول، وأعقبه بفصل في التحدي، ووجه الحاجة إليه في باب القرآن. وتلاه بفصل في قدر المعجز من القرآن عند الأشاعرة والمعتزلة، وبعده فَصْلٌ في أنه: هل يعلم إعجازه ضرورةً، ثم ذكر فصلا في وصف وجوه من البلاغة، ثم آخر في «حقيقة المعجز»، وعقد بعد ذلك فصلا في كلام النبي ﷺ، ورد فيه على قول من يقول: لولا أن كلامه معجز لم يَشْتَبِهْ دعاء القنوت في أنه: هل هو من القرآن أم لا؟ ثم أجاب إجابة دقيقة موفقة على اعتراض أوده، وهو: «لو كان القرآن معجزا، لم يختلف أهل المِلَّة في وجه إعجازه؟ ثم أعقبه بفصل موجز لبيان أن من شرط المعجز أن يعلم أنه أَتَي به من ظَهَر عليه.

وفي الفصل الأخير: يعتذر عن عدم قدرته الإحاطة بكل إعجاز القرآن، لأن «الكلام في أوصافه - إن اسْتُقْصِيَ - بعيد الأطراف، واسع الأكْنَاف، لعلو شأنه، وشريف مكانه»[٤].

---

(٤) إعجازد القرآن - ٢٩٩.

وفيه يعود ويوجز ما سبق أن عرضه في غضون الكتاب من بيان إعجازه، ثم يختتم كتابه قائلا: «فتأمل ما عرَّفْنَاكَ في كتابنا، وفرّغ له قلبك، واجمع عليك لُبّك، ثم اعتصم بالله يَهْدِك، وتوكل عليه يُعِنْك، ويُجِرْك، واسترشده يُرْشِدْك، وهو حسبي وحسبك، ونعم الوكيل»[٥].

(٥) إعجاز القرآن - ٣٠٥.

ثانياً - أسس التحليل عند الباقلاني

أ - الالتزام بالمنهج الكلامي.
ب- الموازنة بين النَّظم القرآني والنَّظم البشري.
جـ- الاحتكام إلى التذوق الفني.

أ - الالتزام بالمنهج الكلامي[٦]

المتكلمون بارعون في الجدل، يقرعون الحجة بالحجة، في سبيل نشر آرائهم، ويحرصون على تجريد خصومهم من أسلحتهم، وتراهم يعمدون إلى تحرير العبارة، والبعد عن الاشتراك اللفظي، ويحرصون على دقة العرض وحسن التنسيق، وإشراك القاريء معهم، يخاطبون عقله، وينقضون له ما أعجبه من آراء خصومهم.

وكتاب «إعجاز القرآن» للباقلاني الأشعري، يزخر بهذا: عَرَضَ لرأي الأشاعرة في قضية الإعجاز، وفَنَّد آراء المعارضين، وخاطب عقل القاريء، ليصل به إلى شاطيء الأمان، شاطيء الأشاعرة، بعدما تخطفته إغراءات المعتزلة والخوارج والجهمية وغيرهم.

ومن مَطْلَعَ الكتاب، يقرر الباقلاني أنه للخاصة دون العامة، «ولسنا نزعم أنه يمكننا أن نبين ما رُمْنَا بيانه، وأردنا شرحه وتفصيله لمن كان عن معرفة الأدب ذاهبا، وعن وجه اللسان غافلاً، لأن ذلك مما لا سبيل إليه، إلاَّ أن يكون الناظر فيما نعرض عليه، مما قصدنا إليه من أهل صناعة العربية، وقد وقف على جُمَلٍ من محاسن الكلام، ومُتَصَرّفَاته، ومَذَاهِبه، وعرف جملة من طرق المتكلمين، ونظر في شيء من أصول الدين»[٧]، ويكرر ذلك[٨].

---

(٦) انظر كتاب «الباقلاني» وآراؤه الكلامية» للدكتور محمد رمضان عبد الله - بغداد- ١٩٨٦م.
(٧) إعجاز القرآن - ص٧.
(٨) إعجاز القرآن - ٢٨٥.

ويَنْعَي على القاريء غير الفطن[٩]، ويستحثه أن يزداد في تعلّم الصنعة، ويتقدم في المعرفة «فإنك إن فعلت ذلك أحِطْت عِلْماً وتَيَقَّنْتَ فهْماً»[١٠].

١- عرض الباقلاني لآراء الأشاعرة في الإعجاز

وعَرْضُ الباقلاني لآراء الأشاعرة ذو أهمية، لأنه يصدر عن أحد الأعلام المبكرين، الذين دافعوا عن المذهب، وأثّروا فيه بشخصيتهم، وخرجوا به من التنظير الجدلي إلى التطبيق العملي، على القرآن الكريم، فَضَمِنَ لآراء الأشاعرة الذيوع والانتشار، إنْ قَبُولاً وإنْ رَفْضاً، وليس هذا بالقليل.

ومن المتوقع أن يتردد رأي أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، ورأية الأرجح، فهو رأس المذهب، فعرض الباقلاني لقوله بِنَفْي السجع من القرآن[١١]، وفي قَدْر المعجز منه[١٢]، وأن كُلَّ سورة قد عُلِمَ كَوْنُها مُعْجِزَةً بِعَجْز العرب عنها[١٣]، وأن كون القرآن معجزا يُعْلَم بالاستدلال[١٤].

ونراه يعود إلى بقية الآراء الأشعرية ويذكرها مسبوقة بقوله «أصحابنا»[١٥] أو «عندنا»[١٦] أو «على أصولنا»[١٧]، أو «مشايخنا»[١٨].

وحين يتسع المذهب وتعدد فيه الاجتهادات، يوافق الباقلاني على بعضها، يقول: واعلم أن من قال من أصحابنا: إن الأحكام مُعَلَّلَةٌ بعِلَل موافِقَةٍ لمقتضى

(٩) إعجاز القرآن - ١٩٨.
(١٠) إعجاز القرآن - ٣٠٤.
(١١) إعجاز القرآن - ٨٦.
(١٢) إعجاز القرآن - ٢٥٤.
(١٣) إعجاز القرآن - ٢٥٥.
(١٤) إعجاز القرآن - ٢٥٩.
(١٥) إعجاز القرآن - ٣٢، ٤٧، ٥٧، ٢٥٤، ٢٦٠، ٢٩٠، ٢٩٦.
(١٦) إعجاز القرآن - ١٠٧، ٢٨٦، ٢٩٢.
(١٧) إعجاز القرآن - ٢٩٦.
(١٨) إعجاز القرآن - ٢٦٠.

العقل، جَعَلَ هذا وجها من وجوه الإعجاز، وجعل هذه الطريقة دلالة فيه، كنحو ما يعللون به الصلاة ومعظم الفروض، ولهم في كثير من تلك العلل طُرُقٌ قريبة، ووجوه تُسْتَحْسَنُ»، ويرفض بعضها: «وأصحابنا من أهل خراسان يولعون بذلك، ولكن الأصل الذي يبنون عليه عندنا، غَيْرُ مستقيم»[١٩].

وفيما يتعلق به الإعجاز، ذكر أن القرآن تحدي العرب «أن يأتوا بمثل الحروف التي هي نَظْمُ القرآن منظومةً كنَظْمِها، متتابعةً كتَتَابُعِهَا، ومطردةً كاطرادها، ولم يَتَحَدَّهُم إلى أن يأتوا بمثل الكلام القديم الذي لا مثل له» ولكن، جَوَّزَ بعض أصحاب الباقلاني في المذهب أن يتحداهم القرآن إلى مثل كلامه القديم القائم بنفسه سبحانه، ويرد عليهم رافضاً، بأن «والذي عَوَّلَ عليه مشايخنا ما قدمنا ذِكْرَهُ، وعلى ذلك أكثر مذاهب الناس»[٢٠].

٢- تفنيد آراء المخالفين

وتفنيد آرائهم رُكْنٌ أساسي في المنهج الكلامي، فبقدر نجاح المتكلم في تهوين آراء خصومه، بقدر ما يسمح له المقام أن يعرض بدائله، فتأخذ شكل الحل الأمثل لموضوع الخلاف.

وأعفى الباقلاني نفسه من الرد على الملحدة، فالمتكلمون السابقون قد أَتَوْا على ما وقع إليهم «فَشَفَوْا، ولولا ذلك لاستقصينا القول فيه في كتابنا»[٢١].

والتفت إلى كثير من آراء المعتزلة ليفندها، ومنهم رأيهم أنه «لا يمكن أن تُعْلَمَ بالقرآن الوحدانية، وأن ذلك مما لاسبيل إليه، إلاّ من جهة العقل» لأنه «لايصح أن يُعْلَمَ الكلام حتى يُعْلَمَ المتكلم أولا»[٢٢]، وكذا رأي أبي هاشم الجبائي المعتزلي

---

(١٩) إعجاز القرآن – ٤٧.

(٢٠) إعجاز القرآن – ٢٦٠.

(٢١) إعجاز القرآن – ٢٤٦.

(٢٢) إعجاز القرآن – ١٧.

(ت ٣٢١ هـ): «أن العادة انْتُقِضَتْ بأن أنزله جبريل، فصار القرآن معجزا لنزوله على هذا الوجه، ومن قبله لم يكن معجزا لأنه يوجب أن يكونوا قادرين على مثل القرآن، وأنه لم يتعذر عليهم فعل مثله، وإنما تعذر بإنزاله، ولو كانوا قادرين على مثل ذلك كان قد اتفق من بعضهم مثله»(٢٣).

وفي قَدْرِ المعجز، يقول: «وذهبت المعتزلة إلى أن كل سورة برأسها فهي معجزة، وقد حكى عنهم نحو قولنا، إلاّ أنَّ منهم من لم يشترط كون الآية بقدر السورة، بل شَرَطَ الآيات الكثيرة، وقد علمنا أنه تَحَدَّاهُم تحدياً إلى السور كُلِّها، ولم يَخُصَّ، ولم يأتو لشيء منها بمثل، فعلم أن جميع ذلك معجز(٢٤)، ورفض قولهم الإعجاز بالصرفة(٢٥)، وأن القرآن معجز لأنه حكاية لكلام القديم سبحانه، أو لأنه عبارة عنه، أو لأنه قديم في نفسه»(٢٦).

ولم يعتمد المعتزلة معجزات رسول الله ﷺ أصلاً في إثبات نبوته، «فإثبات نبوته ﷺ، إنما تعلم بعد العلم بنبوته، لأن ثبوت ذلك فرع على ثبوت النبوة»، «وجعلوا هذه المعجزات مؤكدة، وزائدة في شرح الصدور فيمن يعرفها من جهة الاستدلال»(٢٧)، بينما يرى الباقلاني أن نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام بُنِيَتْ على هذه المعجزة(٢٨)، كما رفض رأيهم في أن «بلوغ بعض نظم القرآن الرتبة التي لا مزيد عليها، غير ممتنع، لأنه فيه من الكلمات الشريفة، الجامعة للمعاني البديعة، واضاف إلى ذلك حسن الموقع، فيجب أن يكون قد بلغ النهاية، لأنه عندهم – وإن زاد على ما في العادة – فإن الزائد عليها وإن تفاوت، فلابد من أن ينتهي إلى حد

(٢٣) إعجاز القرآن – ٢٩٦.
(٢٤) إعجاز القرآن – ٢٥٤.
(٢٥) إعجاز القرآن – ٢٩.
(٢٦) إعجاز القرآن – ٤٧.
(٢٧) القاضي عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة – ١٥٢، ط الأولى ١٩٦٥، القاهرة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان.
(٢٨) الباقلاني، إعجاز القرآن – ٨ وما بعدها.

لا مزيد عليه، والذي نقوله: إنه لا يمتنع أن يقال: أنه يقدر الله تعالى على أن يأتي بنظم، أبلغ وأبدع من القرآن كله ...»[٢٩].

وهناك الكثير من الآراء التي قوّض بها الباقلاني آراء المخالفين، من وجهة نظر الأشاعرة، ولكنه اقتصر هنا على ما يتصل بإعجاز القرآن.

٢- دقة العرض وحسن التنسيق

الناظر في كتاب «إعجاز القرآن» يجده بُنِيَ على محورين، هما ركنا قضية الإعجاز، فجانب منها يقوم على الحديث عن العلم الضروري، والعلم بالاستدلال، وخلق القرآن وقِدَمه، والمعجزات الخارقة للعادة، ومكانة القرآن من هذه المعجزات، واعتبارها أصلا في إثبات النبوة لا فرعاً، ثم عن قدر المعجز منه، والقول بالصرفة في الإعجاز.

ويأتي الجانب الفني فيتمم الكلامي.

ولم يجعل الباقلاني كتابه قسمة متتابعة، كلاماً فبلاغةً، أو موضوعات كلامية، فأخرى بلاغية، بل جعل عرض الموضوع يقتطع من الركنين قدر ما يحتاج، فوقع الكتاب في مقدمة وستة عشر فصلاً، والفصل السابع عشر كان خلاصة للفصول السابقة، ثم خاتمة.

وتخلل الستة عشر فصلا باب استغرق أربعاً وتسعين صفحة، ذلك الذي سماه «باب»[٣٠] وهو في بيان ما إذا كان الشعر أفصح من الخطب وأبرع من الرسائل، فيحتاج إلى الموازنة بين نظمه وبين القرآن، أو أن النثر يتأتى فيه من الفصاحة، ما لا يتأتى في الشعر، ثم نقد بعض القصائد الكثيرة لبيان عظيم شأن القرآن وفيه تحليل ونقد لقصيدة لامريء القيس، وأخرى للبحتري.

---

(٢٩) إعجاز القرآن - ٢٩٠.

(٣٠) إعجاز القرآن: ١٥٥-٢٤٩.

واستغرق عرض الموضوعات الكلامية ثمانية فصول، تخللتها تلك البلاغية الأخرى، ومنها ذلك الباب الضخم الذي أفرده للموازنة.

ومن الطريف أن يلجأ الباقلاني - في وقت مبكر - إلى تلخيص الأفكار التي توصل إليها في فصوله السابقة، وذلك فيما أسماه «فصل في بيان أن ما تقدم من الإبانة عن كون القرآن معجزا - كاف، ومقنع مع وجاهته»[٣١].

ولم يكن الأمر مقصوراً على خاتمة البحث، بل تجده يتبعه في نهاية الفصل، فمثلا في نهاية الفصل الأول في «أن نبوة النبي ﷺ ومعجزتها القرآن» يقول: «الذي نرومه الآن ما بيّنّاه من اتفاقهما في المعنى الذي وصفناه، وهو: أنه عليه السلام يعلم أن ما يسمعه كلام من جهة الاستدلال، وكذلك نحن نعلم ما نقرؤه من هذا على وجهة الاستدلال»[٣٢]، ويسير على هذا المنهج على غير إطراد[٣٣].

وقد اعتمد في درسه هذا، على عدم البسط والتكرار، يقول: «ونحن نبين ما سبق فيه البيان من غيرنا، ونشير إليه، ولا نبسط القول، لئلا يكون ما أَلْقَنَاهُ مكرراً، ومقولاً، بل يكون مستفاداً من جهة هذا الكتاب خاصة»[٣٤].

وكان يتحرى عرض الفكرة موجزة ثم يفصّل فيها، بشكل مطرد، وينبه إلى هذا، وقد بيّناً - في الجملة - مباينة أسلوب نظم القرآن جميع الأساليب، ومزيته عليها في النظم والترتيب، وتقدمه عليها في كل حكمة وبراعة، ثم تكلمنا - على التفصيل - على ما شَاهَدْتَ، فلا يبقى علينا بعد ذلك سؤال»[٣٥].

وفي التطبيق نراه في موضوع «وجوه إعجاز القرآن» يفرد فصلا باسم «وفي

---

(٣١) إعجاز القرآن: ٢٩٩-٣٠٥.

(٣٢) إعجاز القرآن - ١٥.

(٣٣) انظر إعجاز القرآن: الصفحات التالية: ٣٢، ٥٦، ١٥٤، ٢٤٨، ٢٥٣، ٢٥٨، ٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩٧، ٢٩٨.

(٣٤) إعجاز القرآن - ٦.

(٣٥) إعجاز القرآن - ٢١٦.

جملة وجوه إعجاز القرآن»، بدأه بأن أصحابه وغيرهم ذكروا في ذلك ثلاثة أوجه: (الإخبار عن الغيوب وأمية الرسول ﷺ، وبديع نظم القرآن)[٣٦] ثم يعقب «والذي أطلقه العلماء هو على هذه الجملة»، ونحن نفصل ذلك بعض التفصيل، ونكشف الجملة التي أطلقوها، ثم يتناول جانب «بديع نظم القرآن» بالشرح في عشر نقاط، تستغرق خمس عشرة صفحة»[٣٧].

وفي الفصل الذي يليه يعود قائلا: «فأما الفصل الذي بدأنا بذكره من الإخبار عن الغيوب، والصدق والإصابة في ذلك- فهو...» ويسترسل في ثلاث صفحات[٣٨]، ويفعل ذلك في فصل «نفي السَّجْع من القرآن»[٣٩]، وفي «كيفية الوقوف على إعجاز القرآن»، يفرق بين أسلوب القرآن وأسلوب الرسول ﷺ، ثم يضع أمام القاريء نماذج من خُطَبِه وعهد صلح الحديبية، ثم يعقب بنماذج من خطب وكتب أبي بكر وعمر وعثمان وعلي بن أبي طالب، وابن عباس وابن مسعود ومعاوية وعمر بن عبد العزيز والحجاج بن يوسف، وقُسّ بن ساعدة الإيادي[٤٠].

وباب الموازنة كله يعتبر تطبيقاً لفكرة أن نظم القرآن نسيج وحده لا يدانيه نسيج آخر من صنع البشر، مهما علا شأن صاحبه»[٤١].

وبالرغم من استعانته بالكثير من النصوص الشعرية والنثرية، إلاّ أنه لم يسمح لثقافته المتشعبة أن تجرفه إلى عرض موضوعات بعيدة عن الخطة التي رسمها لكتابة، ففي فصل «ذكر البديع من الكلام» يقول بعد سرد العديد من ألوانه: «ووجوه البديع كثيرة جداً، فاقتصرنا على ذكر بعضها، ونبهنا بذلك على ما لم نذكر، كراهة التطويل، فليس الغرض ذكر جميع أبواب البديع»[٤٢].

(٣٦) إعجاز القرآن- ٣٣، ٣٤.
(٣٧) إعجاز القرآن - ٣٥ -٤٧.
(٣٨) إعجاز القرآن - ٤٨ -٥٠.
(٣٩) إعجاز القرآن - ٦، ٦١.
(٤٠) إعجاز القرآن - ١٢٩ -١٥٤.
(٤١) إعجاز القرآن - ١٥٥-٢٤٩.
(٤٢) إعجاز القرآن - ١٠٧.

وفي باب الموازنة هذا، يقول: «والكلام في إظهار حكم هذه الآية[٤٣]، وفوائدها طول، ولم نضع كتابنا لهذا»[٤٤]، ويقول في موضع آخر: «ولولا كراهة التطويل لنقلت جملة من أشعارهم في ذلك»[٤٥].

وهو يعترف - شأن العلماء- بأن الموضوع أكبر من أن تحيط به قدرته العلمية، وإنما يقدم جهد طاقته، ففي فصل «خاتمة البحث»، بيدؤه بقوله: «قد ذكرنا في الإبانة عن معجز القرآن وجيزا من القول، رجونا أن يكفي وأمّلنا أن يقنع، والكلام في أوصافه - إن استقصى - بعيد الأطراف، واسع الأكناف، لعلو شأنه، شريف مكانه، والذي سطرناه في الكتاب وإن كان موجزاً، وما أملينا فيه وإن كان خفيفاً، فإنه ينبه على الطريقة، ويدل على الوجه، ويهدي إلى الحجة...، فإذا كان نقد الكلام كله صعباً، وتمييزه شديداً، والوقوع على اختلاف فنونه متعذراً، وهذا في كلام الآدميين، فما ظنك بكلام رب العالمين»[٤٦]، ويكرر ذلك في موضع آخر[٤٧].

٤- مخاطبة عقل القارىء

القُرّاء عند الباقلاني، كما ذكر في مقدمته: «بين رجلين، ذاهب عن الحق، ذاهل عن الرُشْد، وآخر مصدود عن نصرته مكدود في صنعته»[٤٨]، فأما الصنف الأول فساقط من حسابه، لأنه قد غلبته الجهالةُ، وأبعدته عن الغاية، فاستوى مع الأعجمي في العجز عن تذوق نظم القرآن، يقول فيه: «ولسنا نزعم أنه يمكننا أن

(٤٣) أية: «حُرِّمَتْ عليكُم أمهاتُكم وبناتُكم وأخواتُكم وعماتُكم وخالاتُكم» (النساء - ٢٣).
(٤٤) إعجاز القرآن - ٢٠٨.
(٤٥) إعجاز القرآن - ٢٣٢، وانظر كذلك الصفحات: ٢٥، ٤٧، ١١٢، ١٧٩، ١٨٣، ٢٠٥، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٣.
(٤٦) إعجاز القرآن - ٢٩٩، ٣٠٠.
(٤٧) إعجاز القرآن - ٢٠٩، وانظر ص٢٠٣.
(٤٨) إعجاز القرآن - ٤.

نبين ما رُمْنَا بيانه، وأردنا شرحه وتفصيله، لمن كان عن معرفة الأدب ذاهباً، وعن وجه اللسان غافلاً، لأن ذلك مما لا سبيل إليه»(٤٩).

ويأتي الصنف الآخر، الذي يهمه - وهو ذلك المصدود عن نصرة القرآن المكدود في أدواته المعرفية لوقوعه في حبال الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية، وليس القراء جميعاً سواء، فقد اشترط الباقلاني لمن يخاطبه أن يكون: «من أهل صناعة العربية، قد وقف على جُمل من محاسن الكلام، ومتصرفاته ومذاهبه، وعرف جملة من طرق المتكلمين، ونظر في شيء من أصول الدين، وهؤلاء جاء ذكرهم في القرآن الكريم، في قوله تعالى: «كِتَابٌ فُصِّلت آياتُه قرآنا عَرَبِيًا لِقَوْم يعَلَمُون»(٥٠).

والباقلاني يدرك أن قضية الإعجاز ليست هينة، وأن الموازنة بين النظم القرآني والنظم البشري تحتاج إلى فِطْنة من القارئ، واستعدادٍ خاص، لذا يخاطبه قائلاً: «فإن كنت ممن هو بالصفة التي وصفناها - فإنما يكفيك التأمل، ويغنيك التصور، وإن كنت في الصنعة مُزْمِدا(٥١)، وفي المعرفة بها متوسطاً، فلابد لك من التقليد، ولا غنى عن التسليم، إن الناقص في هذه الصنعة كالخارج عنها، والشادي فيها كالبائن منها»(٥٢).

ذلك لأنه سيشركه فيما يفعل، ويبرر له ما أَقْدَمَ عليه في عرض القضية: «وإنما أطلت عليك، ووضعت جميعه بين يديك، لتعلم أن أهل الصنعة يعرفون دَقِيقَ هذا الشأن وجليله ...»(٥٣).

---

(٤٩) إعجاز القرآن - ٧، ٢٥.

(٥٠) فصلت - ٣، وانظر إعجاز القرآن - ٧.

(٥١) المُزْمِدُ: المفتقر إلى.

(٥٢) إعجاز القرآن - ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨. ١٧٩، ١٩٨.

(٥٣) إعجاز القرآن - ١٢٤.

ويقول له: «وإنما قَدَّمنا ما قَدَّمنا في هذا الفصل، لتعرف أن ما ادعيناه من معرفة البليغ بعلو شأن القرآن، وعجيب نظمه وبديع تأليفه، أمر لا يجوز غيره...»(٥٤).

ويناشده أن يُعْمِلَ عقله فيما ينسخه له(٥٥)، وقبل أن يحلل قصيدة امريء القيس يبين له سبب اختيارها(٥٦)، ثم يخشى الباقلاني أن يسرف على القارئ فيلاطفه: «ولست أُطَوِّلُ عليك فتستثقل، ولا أُكْثِرُ القول في ذمه (أمريءَ القيس) فتستوحش، وأكِلُكَ الآن إلى جملة من القول، فإن كنت من أهل الصنعة فطنت واكتفيت»(٥٧).

والقاريء، قد لا تسعفه ثقافته للإحاطة بكل ما يقدمه الباقلاني، فيكون الاقتراح: «فازدَدْ في تعلُّم الصَّنعَةِ، وتَقَدَّم في المعرفة، فسيقع بك على الطريق الأرشد»(٥٨).

هكذا المتكلم، يدرك قيمة مشاركة القاريء لما يعرض عليه؛ لأن المحكَّ هنا الاقتناع الذي يولِّد التحمس، والانتقال من صفوف الخصوم إلى صفوف المدافعين، ومن ثَمَّ قام منهج الباقلاني على احترام عقل ووجدان القاريء بعدما حدد مواصفاته، ورفض ما عداه من المتعلمين البسطاء، أو الجُهَّال والأعاجم.

ب- الموازنة بين النظم القرآني والنظم البشري

الموازنة لا تصلح عاملا للوصول إلى نتيجة مسبّقة، بل تجري لتصل إلى نتائج متوقعة، وأخرى غير متوقعة، ولكي يتحقق هذا، لابد من توافر أركان المقارنة من اشتراك طرفيها في أكثر من جانب، كأن تكون بين شاعرين، أو كاتبين معاصرين، ولهما اتجاه فني واحد أو قريب، وظروف فنية متشابهة... الخ، لا ما صَنَعَ الآمدي

(٥٤) إعجاز القرآن – ١٥٢.
(٥٥) إعجاز القرآن – ١٥٤، وانظر ١٨٤، ٢٠٢.
(٥٦) إعجاز القرآن – ١٥٩.
(٥٧) إعجاز القرآن – ١٧٩.
(٥٨) إعجاز القرآن – ٣٠٤.

في الموازنة الظالمة بين الطائيّن، ولا صَنَعَ الباقلاني في الموازنة غير المتكافئة بين النظم القرآني والنظم البشري.

فاشترك الأداة اللغوية، واستخدام الجانب الفني في كليهما، لا يقومان دليلا على إجراء الموازنة، لأنها إقلال من شأن النظم القرآني، وإهدار لطاقات النظم البشري، والنتائج في غير صالحهما.

وإثبات خروج النظم القرآني عن المعهود من كلام العرب، لا يتأنى بالموازنة، وإنما بالكشف عن الإعجاز الذي تحقق في جعل أداة التعبير عن الذات البشرية صالحة للتعبير عن الذات الإلهية وحكمة الربوبية، في جعلها تخرج من الخصوص إلى العموم، من المحدود إلى المطلق، منفكة من قيود الزمان والمكان، وتذبذب العواصف، وشطط الخيال، وغلبة الأحلام، وسخف الأوهام.

وكلها صفات مميّزة للتعبير البشري، وهي صفات قوة لا ضعف فيها، لأنها تعبر عن الإنسان في واقعة، وكلما عبّر عنها بصدق، كان التعبير قوياً متميزاً.

وهذا - كله - جعل الباقلاني يضطرب في أحكامه، ويزيغ بصره عن الحق، بالرغم من اعترافه بهذه الحقيقة، فمثلاً في تحليله لقصيدة البحتري، يقول: «إنما يُوازَنُ شعر البحتري بشعر شاعر من طبقته، ومن أهل عصره، ومن هو في مضماره، أو في منزلته ...، ونظْمُ القرآن عالٍ عن أن يعلق به الوهم، أو يسمو إليه الفكر، أو يطمع فيه طامع، أو يطلبه طالب: «لا يَأْتِيهِ البَاطِلُ من بَيْنِ يَدَيْه ولا مِنْ خَلْفِه، تَنْزِيلٌ من حَكِيم حَمِيدٍ»[٥٩].

يقول هذا، ويندفع في موازنة أدت به إلى الاستعانة بكل ما يتصور أنه يؤدي إلى النتيجة التي افترضها قبلا، فيستعين بالتراث، وبالجدل العقيم، وبمختلف المقاييس النقدية.

---

(٥٩) فُصِّلَتْ - ٤٢، وانظر: إعجاز القرآن - ٢٤٣.

ففي فصل «ذكر البديع من الكلام» يبدؤه بسؤال مفترض (هو في حقيقته رأي الرماني من المعتزلة في الإعجاز)،: هل يمكن أن يعرف إعجاز القرآن من جهة ما تَضَمَّنَهُ من البديع؟ ويجيب عن السؤال، أو يرد عليهم: «ذكر أهل الصنعة، ومن صَنَّفَ في هذا المعنى من صفة البديع ألفاظاً نحن نذكرها، ثم نبين ما سألوا عنه، ليكون الكلام وارداً على أمر مبيِّن، وباب مُقَرَّر مصوَّر، ذكروا أن من البديع في القرآن قوله عز وجل:....، وقوله: ....، ثم يعقب: ومن البديع في الشعر طرق كثيرة، قد نقلنا منها جملة، لنستدل بها على ما بعدها، فمن ذلك قول أمريء القيس: «ثم يسترسل في نقول: نستغرق سبعا وثلاثين صفحة، ثم يقول: «ووجوه البديع كثيرة جداً، فاقتصرنا على ذكر بعضها، ونبهنا بذلك على ما لم يذكر، كراهة التطويل، فليس الغرض ذكر جميع أبواب البديع، وقد قَدَّرَ مقدرون أنه يمكن استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها، وأن ذلك مما يمكن الاستدلال عليه، وليس كذلك عندنا»(٦٠).

فالنصوص هنا موظفة لخدمة نظريته التي بسطها في الكتاب.

وغَالباً ما يَشْفَعُ نُقُولَه الشِّعرِيَّةَ أو النَّثْرِيةَ بما يُبَرِّرُ هذا النَّقْلَ، يقول مثلا: «وإنما اطلتُ عليك، ووضعْتُ جَميعَه بين يديك، لتعلم أن أهل الصنعة يعرفون دقيق هذا الشأن وجليله، ....، فكيف يَخْفَى عليهم الجنس الذي هو بين الناس متداول، وهو قريب متناول، من أمر يخرج عن أجناسّ كلامهم، ويبعد عما هو في عرفهم، ويفوت مواقع قُدَرِهِمْ»(٦١).

أو يقول بعد أن ينسخ ست عشرة خطبة، وثلاثة كتب وثلاثة عقود، وقولين مأثورين للرسول ﷺ، والصحابة ومشاهير الفصحاء: «قد نَسَخْتُ لك جُملا من كلام الصدر الأول ....، وأحيلك فيما لم أنسخ على التواريخ والكتب المصنفة

---

(٦٠) إعجاز القرآن - ٦٦، ٦٩، ومن ٦٩-١٠٧.

(٦١) إعجاز القرآن - ١٢٤.

في هذا الشأن، فتأمل ذلك...، ثم انظر بسكون طائر، وخفض جناح، ...، فسيقع لك الفصل بين كلام الناس وبين كلام رب العالمين»[٦٢].

ويغلب عليه حماسُهُ، فينقل قطعة كبيرة من الأشعار، ثم يعتذر للقارىء: «ولست أُطَوِّلُ عليك فتستثقل، ولا أُكثِرُ القول في ذمه فتستوحش..»[٦٣]، ويكرر هذه الصيغة بأشكال أخرى، في مواضع مختلفة[٦٤].

وقد استعان الباقلاني بالرُّماني، ونقل عن كتابه «النكت في إعجاز القرآن»، ولم يشأ أن يذكر اسمه، وانطلقنا نهجم على الباقلاني بالقول اللاذع[٦٥]، ولماذا لا يكون للمسألة وجه آخر، فالباقلاني يخاطب قارئاً من أهل صناعة العربية، «قد وقف على جُمَلٍ من محاسن الكلام، ومتفرقاته ومذاهبه، وعرف جملة من طُرُق المتكلمين، ونظر في شيء من أصول الدين»[٦٦]، والرماني (ت٣٨٤ هـ) ليس عالماً مغموراً حتى يَخْفَي أمره، وأمر كتابه على القارىء، والباقلاني لم يقصد إلى التشويه، بل نقل رأي الرماني في اعتبار بلاغة القرآن وجهاً من وجوه إعجازه[٦٧] ليرد عليه مشيراً إليه بقوله «صاحب المقال التي حكيناها»، أو «صاحب الكلام»، وفي رده يتوقف عند فن من الفنون البلاغية التي ذكرها الرماني وينقض رأيه فيها[٦٨].

والباقلاني أذكى من أن يجعل قارئه يحس بأنه يراوغ، أو يخشى التعرض للرماني، وقد انتهى به الموقف، إلى الاتفاق مع الرماني لا الاختلاف كما يُظَنُّ.

---

(٦٢) إعجاز القرآن - ١٢٥-١٥٤.
(٦٣) إعجاز القرآن - ١٧٩، وانظر: ٢٤١.
(٦٤) إعجاز القرآن - ١٨٣، ٢١٨، ٢٤١، ٢٧٩، ٢٨١.
(٦٥) انظر كتابي: «إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، ص١٢٢، ط منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الثالثة.
(٦٦) إعجاز القرآن - ٧.
(٦٧) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن - الرماني - ص٧٥، ط دار المعارف، ١٩٦٨، الطبعة الثانية.
(٦٨) انظر: إعجاز القرآن: ٢٦٢-٢٨٣، وعلى الخصوص ص٢٧٦ وما بعدها.

٢- الزج بالجدل العقيم في تحليل الصورة الفنية

يقول الباقلاني في بيتي أمريء القيس:

قِفَانَبْكِ من ذِكْري حَبيبٍ ومنْزِلِ ... بِسِقْطِ اللّوى بين الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

فَتُوضِحَ فالمِقْرَاةِ لم يَعْفُ رَسْمُهَا ... لما نَسَجَتْهَا من جَنْوبٍ وشَمْالِ

«فأول ذلك: أنه استوقف من يبكي لذكر الحبيب، وذكراه لا تقتضي بكاء الخَلِيّ، وإنما يصح طلب الإسعاد في مثل هذا على أن يبكي لبكائه، ويرق لصديقه في شدة بُرَحَائِهِ، فأما أن يبكي على حبيب صديقه، وعشيق رفيقه، فأمر محال، فإن كان المطلوب وقوفه وبكاءه أيضاً عاشقاً، صح الكلام من وجه، وفسد المعنى من وجه آخر، لأنه من السخف أن يغار على حبيبه، وأن يدعو غيره إلى التغازل عليه، والتوجد معه فيه، ثم في البيتين ما لا يفيد من ذكر هذه المواضع، وتسمية هذه الأماكن...، ثم إن قوله: «لم يَعْفُ رَسْمُها» ذكر الأصمعي من محاسنه، أنه باق فنحن نحزن على مشاهدته، فلو عفا لاسترحنا، وهذا بأن يكون من مساويه أولى...، وإنما فَرِعَ الأصمعي إلى إفادته هذه الفائدة، خشية أن يعاب عليه، فيقال أي فائدة لأن يعرفنا أنه لم يعف رسم منازل حبيبته؟ وأي معنى لهذا الحشو، فذكر ما يمكن أن يذكر، ولكن له يخلصه، بانتصاره له من الخلل، ثم في هذه الكلمة خلل آخر...»[٦٩].

ويصنع هذا الصنيع في غير موضع، ومع قصيدة البحتري[٧٠]:

أهْـلاً بِذَلِكُمُ الخَيَـالِ المُقْبِلِ ... فَعَـلَ الذي نَهْـوَاه أمْ لَمْ يَفْعَلِ

---

(٦٩) إعجاز القرآن - ١٦٠، ١٦١.

(٧٠) إعجاز القرآن - ٢١٩، ٢٢٠.

٣- تطبيق مقاييس نقدية مختلفة على أدبي واحد: منها:

المقياس اللغوي

وهو يدور حول صحة معنى الكلمة، ودقة اختيارها، وسلامتها من التكلف والتعقيد، وصحة معنى البيت، ومساوقته للمألوف عند العرب.

فقول أمريء القيس في قصيدته «لِمَا نَسَجَتْهَا» كان ينبغي له أن يقول «لِمَا نَسَجَهَا»، ولكنه تعسف، فجعل «ما» في تأويل تأنيث، لأنها في معنى الرِّيح، والأَوْلى التذكير، دون التأنيث، وضرورة الشعر قد قادت امرأ القيس إلى هذا التعسف، وقوله: «لم يَعْفُ رَسْمُها»، كان الأولى أن يقول: «لم يَعْفُ رَسْمُهُ» لأنه ذكَّر المنزل، فإن كان رد ذلك إلى هذه البقاع والأماكن التي المنزل واقع فيها، فذلك خلل»[٧١]، ويتردد مثل هذا التطبيق في مواضع أخرى[٧٢].

وفي قوله:

«إذا ما الثُّريَّا في السماء تَعَرَّضَتْ   تَعَرُّضَ أَثْناءِ الوِشَاحِ المُفَصَّلِ»

يقول الباقلاني: فيه ضرب من التكلف، «فَتَعَرَّضَتْ» من الكلام الذي يُسْتَغْنَى عنه، لأنه يشبِّه أَثْنَاءَ الوشاح بالثريا سواء كان في وَسْط السماء، أو عند الطلوع والمغيب، فالتهويل بالتعرض والتطويل بهذه الألفاظ، لا معنى له، وفيه: أن الثريا كقطعة من الوشاح المفصّل، فلا معنى لقوله: «تعرض أثناء الوشاح»، وإنما أراد أن يقول: «تعرض قطعة من أثناء الوشاح فلم يستقم له اللفظ، حتى شبه ما هو كالشيء الواحد بالجمع»[٧٣].

ويشرح معنى المفردات حتى يتضح المعنى، فمعنى قوله: «هَصَرْتُ» جَذَبْتُ وثَنَيْتُ، وقوله: «بِغُصْنَيْ دَوْحَةٍ» تعسف، ولم يكن من سبيله أن يجعلها اثنين، والصراع الثاني أصح، وليس فيه شيء إلاّ ما يتكرر على ألسنة الناس من هاتين

(٧١) إعجاز القرآن - ١٦٢.

(٧٢) إعجاز القرآن - ١٦٧، ١٧١، ١٧٣.

(٧٣) إعجاز القرآن - ١٧٥.

الصفتين، ...، وأما معنى قوله: «مُهَفْهَفَةٌ»: أنها مخففة ليست مثقلة، و«المُفَاضَة» التي اضطرب طولها، والبيت - مع مخالفته في الطبع الأبيات المتقدمة، ونزوعه فيه إلى الألفاظ المستنكرهة، وما فيه من الخلل، من تخصيص الترائب بالضوء بعد ذكر جميعها بالبياض - فليس بطائل، ولكنه قريب متوسط»(٧٤).

المقياس الأخلاقي

فأمرؤ القيس مَعِيُبٌ في وصفه حين قال:

وَيَوْمَ عَقَرْتُ للعذَارَى مَطِيتِي ... فَيَـا عَجَباً من رَحْلِهـا المُتَحَمَّل

فَظَلَّ العَذَارَى يَرْتَمِين بِلَحْمِها ... وشَحْمٍ كهُدَّابِ الدِّمَقْسِ المُفَتَّلِ

«...، وذلك أنه وصف طعامه الذي أطعم من أضاف بالجودة، وهذا قد يعاب، وقد يقال: إن العرب تفتخر بذلك، ولا يَرَوْنَهُ عيبا، وإنما الفرس هم الذين يرون هذا عَيْباً شَنِيعاً»(٧٥)، وقوله: «فقالت لك الوَيْلاَتُ إنَّكَ مُرْجِلي»، كلام مؤنث من كلام النساء، نقله من جهته إلى شعره»(٧٦)، وبيته «فَمِثْلُكِ حُبْلَى»، فيه من الفحش والتفحش ما يستنكف الكريم من مثله، ويأنف من ذكره»(٧٧)، وبيت إذا ما بكي من خَلْفِها انصرفَتْ له ...» غاية في الفحش، ونهاية في السخف، وأي فائدة لذكره لعشيقته كيف كان يركب هذه القبائح، ويذهب هذه المذاهب، ويَرِدُ هذه الموارِدة، إن هذه ليبغِّضَهُ إلى كل من سمع كلامه، ويوجب له المقت، وهو لو صدق لكان قبيحاً، فكيف: «ويجوز أن يكون كاذبا»(٧٨)، وبيت «أَفَاطِمَ مَهْلاً...»، فيه تخنيث(٧٩)، والبيت:

أَغَرَّكِ منِّـي أنَّ حُبَّكَ قَاتِلي ... وأنَّكِ مَهْمَا تأْمُرِي القَلْبَ يَفْعَل

---

(٧٤) إعجاز القرآن - ١٧٨، وانظر ١٨٠.

(٧٥) إعجاز القرآن - ١٦٥.

(٧٦) إعجاز القرآن - ١٦٦.

(٧٧) إعجاز القرآن - ١٦٧.

(٧٨) إعجاز القرآن - ١٦٨.

(٧٩) إعجاز القرآن - ١٦٨.

قد عيب عليه، لأنه قد أخبر أن من سبيلها أن تغتر بما يريها من أن حبها يقتله، وأنها تملك قبله، فما أمرته فعله، والمُحبُّ إذا أَخْبَرَ عن مثل هذا صدق[٨٠].

وبيت:

فإن كُنْتِ قَدْ سَاءَتْكِ مِنّي خَلِيقَةٌ ... فَسُلّي ثِيَابي من ثِيَابِك تَنْسُل

بيت قليل المعنى، ركيكه، ووضيعه، وكل ما أضاف إلى نفسه ووصف به نفسه سقوط وسفه وسخف[٨١].

المقياس الفني

وهذا أضعف المقاييس وأوهاها، لأنه فرض على نفسه أن يُوقِفَ القاريء على مواضع الخلل في القصيدة، وعلى تفاوت نظمها[٨٢]، ولا يخدعنا قوله:

«وإنما بيَّنَّا هذا لئلا يقع لك ذهابنا عن مواضع المحاسن، إن كنت، ولا غفلتنا عن مواضع الصناعة إن وجدت»[٨٣]..

ونلاحظ أنه يؤثر المعنى على النظم، وقيمة البيت عنده في فائدته، «... ثم في البيتين مالا يفيد»[٨٤] أو «أنت لا تشك في أن البيت الأول قليل الفائدة»[٨٥]، ولم يفلح في الوصول إلى تذوق أي جمال في القصيدة، لأنه كان مشغولاً بما أبعده عن ذلك.

---

(٨٠) إعجاز القرآن – ١٦٨، وهنا يبدي رأيا آخر غير الرأي الشائع يقول: «وإن كان المعنى غير هذا عيب عليه، وإنما ذهب مذهبا آخر، وهو: أنه أراد أن يظهر التجلد، فهذا خلاف ما أظهر من نفسه فيما تقدم من الأبيات، من الحب والبكاء على الأحبة، فقد دخل في وجه آخر من المناقضة والإحاطة في الكلام». إعجاز القرآن – ١٦٩.

(٨١) إعجاز القرآن – ١٦٩.

(٨٢) إعجاز القرآن – ١٦١.

(٨٣) إعجاز القرآن – ١٦٠.

(٨٤) إعجاز القرآن – ١٦٣، ١٦٧، ١٧٢، ١٧٩.

(٨٥) إعجاز القرآن – ١٦٣.

«اعلم أن هذه القصيدة قد ترددت بين أبيات سوقية مبتذلة، وأبيات متوسطة، وأبيات مستكرهة، وأبيات معدودة بديعة»[٨٦]، وحتى هذا البديع لم يكن نتاج ذوقه، بل كان نتاج نقله، «...، فأما الذي زعموا أنه من بديع هذا الشعر، فهو قوله: ...، وقد خرّجوا له في البديع من القصيدة قوله: ...»[٨٧].

كل هذا، لأن هناك من عارض القرآن بشعر امرىء القيس، وهو «أضل من حمار باهلة، وأحمق من هَبَنَّقَةَ»[٨٨]، وقد اختار البحتري لأن «الكُتّاب يفضلونه على من في عصره، ومنهم من يدعى له الإعجاز غُلُواً...»[٨٩].

ولكن حظ البحتري كان أسعد من سابقة، فبيته الثاني من قصيدته:

«أهلا بذلكم الخيال ...»

برْقٌ سَرَى في بَطْنِ وَجْرَةَ فاهتَدَتْ بِسنَاَهُ أعناقُ الرِّكَابِ الضُّلَّلِ

«عظيم الموقع في البهجة، وبديع المأخذ، حسن الرُّوَاء، أنيق المنظر والمسمع، يملأ القلب والفهم، ويُفْرِح الخاطر، وتسري بشاشته في العروق، كان البحتري يسمي نحو هذه الأبيات: «عروق الذهب»، وفي نحوه، ما يدل على براعته في الصناعة، وحذقه في البلاغة»[٩٠]، و«بَطْنُ وَجْرَةَ» للبحتري أحمد من «سِقْطِ اللِّوى فالدَّخُولِ فَحَوْمَلِ» عند الباقلاني.[٩١]

والباقلاني ضنين بمدحه للصنعة، وكلما انطلق في تقريظٍ أعقبه ببيان الخلل، «لست أنكر حُسْنَ البيتين، وظَرْفَهُما، ورشاقتهما، ولُطْفَهما، وماءهما، وبهجتهما، إلاّ أن البيت الأول منقطع عن الكلام المتقدّم ضربا من الانقطاع، لأنه ...»[٩٢].

(٨٦) إعجاز القرآن - ١٨٠.
(٨٧) إعجاز القرآن - ١٨١-١٨٣.
(٨٨) إعجاز القرآن -٢١١.
(٨٩) إعجاز القرآن - ٢٤٥.
(٩٠) إعجاز القرآن - ٢٢٠.
(٩١) إعجاز القرآن - ٢١١.
(٩٢) إعجاز القرآن - ٢٢٤

وقول البحتري:

إنْ سِيلَ عَيٌّ عَنِ الجَوابِ فلم يُطِقْ رَجْعاً، فكيف يكون إن لَمْ يُسأَلِ

«فكيف يكون إن لَمْ يُسْأَلِ» مليح جداً، «ولا يستمر في ملاحة ما قبله عليه، ولا يطرد فيه الماء اطراده فيه، وفيه شيء آخر: لأنه لا يصح أن يكون السؤال سبباً لأن يعيا عن الجواب، وظاهر القول يقتضيه».(٩٣)

وهو في نقده الفني، يلتفت إلى التراكيب الفنية، فلا يعجبه تشبيه أمريء القيس في قوله:

فَظَلَّ العذَارَى يَرْتَمِينَ بِلَحْمِهَا وَشَحْمٍ كَهُدَّابِ الدِّمَقْسِ المُفَتَّلِ

فقد عرّف اللحم، ونكّر الشحم، فلا يعلم أنه وصف شحمها، وذَكَر تشبيه أحدهما بشيء واقع للعامة، ويجري على ألسنتهم، وعجز عن تشبيه القسمة الأولى، فمرت مُرْسَلَةً، وهذا نقص في الصنعة، وعَجَزَ عن إعطاء الكلام حقه، ... وإنما زاد «المُفَتَّل» للقافية، وهذا مفيد، ومع ذلك فلست أعلم العامة تذكر هذه الزيادة، ولم يعدّ أهل الصعة ذلك من البديع، ورأوه قريباً»(٩٤)، ويفعل ذلك مع البحتري.(٩٥)

ويصف استعارة امريء القيس في قوله:

فَإِنْ كُنْتِ قدسَاءَتْكِ مِنّي خَلِقَةٌ فَسُلِّي ثِيَابِي من ثيَابك تَنْسلُ

بأن فيها «تواضع وتقارب، وإن كانت غريبة».(٩٦)

ويتحمس لبيت:

إذاما الثُّرَيَّا في السماء تَعَرَّضَتْ تَعَرُّضَ أَثْنَاءِ الوِشَاحِ المُفَصَّلِ

(٩٣) إعجاز القرآن – ٢٢٥.
(٩٤) إعجاز القرآن – ١٦٥.
(٩٥) إعجاز القرآن – ٢٢٧.
(٩٦) إعجاز القرآن – ١٧٠، وانظر ٢٣٦ مع قصيدة البحتري.

«...، والأشبه عندنا: أن البيت غير معيب من حيث عابوه، وأنه من محاسن هذه القصيدة، ...، ولكن لم يأت فيه بما يفوت الشأو، ويستولي على الأمد».(٩٧)

والباقلاني موكل بالبحث عن العجز البشري الذي يصيب الصورة الشعرية الجميلة، فما من حُسْنٍ إلاّ وبه نقص، ومهمته أن يصل إلى النقص لا أن يعلل الحسن، فبيتا امرىء القيس:

فقمت بها أمشـي تَجُرُّ وراءنا على إثْرِنا أَذْيَال مِـرْطٍ مُرَجَّلِ

فَلَمَّا أجَزْنَا ساحة الحَيِّ وانتحى بِنَا بَطْنَ خَبْتٍ ذي حِقَافٍ عَقَنْقَلِ

«الأول يذكر من محاسنه، ...، وفيه تكلف لأنه قال «وراءنا على إثرنا»، ولو قال «على إثرنا» لكان كافيا، ...، والبيت الثاني متفاوت مع الأبيات المتقدمة، لأن فيها ما هو سلس قريب، يشبه كلام المولدِّين، وكلام البَذْلَةِ، وهذا قد أغرب فيه، وأتى بهذه اللفظة الوحشية المتعقدة «العَقَنْقَلِ»، وليس في ذكرها، والتفضيل بإلحاقها بكلمه فائدة»(٩٨)، ويكرر ذلك مع قصيدة البحتري(٩٩).

وتراه يصف الأبيات بمصطلحات نقدية، لا يحدد المقصود بها، من مثل «بيت قريب»، «بيت من المحاسن»، «بيت رائق»، «رشاقة»، «لُطْف»، «بهجة»، ... إلخ(١٠٠).

وبالرغم من ذلك فقد أثار في هجومه هذا العديد من المشكلات النقدية، والمصطلحات البلاغية، التي لو أنصف لأضاف إليها ما بَلْوَرَها، ودفع بها إلى الأمام.

فنراه يلتفت إلى أن الشاعر الكبير له أسلوبُه المميز الذي يُنْسَب إليه، وجنسُ

(٩٧) إعجاز القرآن - ١٧٣، وانظر: ١٨١.
(٩٨) إعجاز القرآن - ١٧٧، ١٨١، ١٨٢.
(٩٩) إعجاز القرآن - ٢٢٦.
(١٠٠) إعجاز القرآن - ١٦٤، ١٦٥، ٢٢٤ ... إلخ.

يكثر كلامه عليه، وطريقة يجتبيها»[١٠١]، وأنه قد يتخفف الشاعر أحياناً من الدقة في الصنعة معتمداً على تقبل الأذواق له وتسامحها معه[١٠٢]، ويلتفت إلى تلاؤم اللفظ مع المعنى، وأن العبارة يجب أن تتسق مع مثيلاتها من العبارات، وإلاّ كان ذلك تَكَلُّفاً وخَلَلاً»[١٠٣].

وكثيراً ما يتوقف أمام التفاوت في طبيعة الأبيات، حتى يصف البيت بأنه أجنبي غير مشاكل للآخر[١٠٤]، وينبه إلى عدم التسلسل والوصل بين المعاني، والفصل بينها[١٠٥] وإلى الألفاظ الحَشْوِ[١٠٦] وإلى القلب في المعنى[١٠٧]، وإلى سلامة اللفظ وصحة المعنى[١٠٨]، الاستدراك والاستطراد[١٠٩] ورد العَجُز إلى الصدر[١١٠] والتقديم والتأخير[١١١] وحسن المطالع والمقاطع[١١٢]، وحسن التخلص[١١٣]، والتضمين، ويسميه (التعليق)[١١٤] والسرقات الأدبية[١١٥]، ذلك إلى الوقوف عند مختلف الفنون البلاغية من تشبيه واستعارة وطباق ...إلخ[١١٦].

---

(١٠١) إعجاز القرآن – ٢٣٧.
(١٠٢) إعجاز القرآن – ٢٢٠.
(١٠٣) إعجاز القرآن – ٢٢٣.
(١٠٤) إعجاز القرآن – ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٥.
(١٠٥) إعجاز القرآن – ١٦٣، ١٦٤، ١٦٨، ٢٢٤، ٢٢٧.
(١٠٦) إعجاز القرآن – ١٧٦، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٣٧، ٢٤٠.
(١٠٧) إعجاز القرآن – ٢٣٨.
(١٠٨) إعجاز القرآن – ١٧٢.
(١٠٩) إعجاز القرآن – ٢٣٠، ٢٣١.
(١١٠) إعجاز القرآن – ٢٢٨.
(١١١) إعجاز القرآن – ١٦٢، ٢٣٤.
(١١٢) إعجاز القرآن – ٢٢٢، ٢٣١.
(١١٣) إعجاز القرآن – ٢٢٧.
(١١٤) إعجاز القرآن – ١٧٦، ٢٢١.
(١١٥) إعجاز القرآن – ٢٣٩، ٢٤٠.
(١١٦) إعجاز القرآن – ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٥.

ويبرز ذوقه الفني المعلل في تفضيل البحتري صراحة على ابن الرومي، «لحسن عبارته، وسلامة كلامه، وعذوبة ألفاظه، وقلة تعقد قوله»[١١٧].

جـ- الاحتكام إلى التذوق الفني

واقصد به، التذوق البصير لفن القول، الذي يعدو المعرفة، ويتعدى الصفة، فـ «كما يميز أهل كل صناعة صنعتهم، فيعرف الصَّيرْفيُّ من النقد ما يَخْفَي على غيره، ويعرف البزّازُ من قيمة الثوب وجودته ورداءته ما يخفي على غيره، وإن كان يبقى مع معرفة هذا الشأن أمر آخر، وربما اختلفوا فيه لأن من أهل الصنعة من يختار الكلام المتين، والقول الرصين، ومنهم من يختار الكلام الذي يروق ماؤه وتروع بهجته...، كما قد يختار قوم ما يغمض معناه ويغرب لفظه، ولا يختار ما سهل على اللسان وسبق إلى البيان ...»[١١٨].

بهذا التذوق البصير -بهذا الاختيار- أسلم عمر بن الخطاب[١١٩]، وارتعد جُبَيْر بن مُطْعِم وخشي أن يدركه العذاب حين سمع القرآن الكريم من الرسول ﷺ[١٢٠]، وحكم أبو بكر على كلام المتنبئين بأنه يخرج عن ربوبية[١٢١]، لذا، جعله الباقلاني حجة على من ارتقى إليه، إذا تُحُدِّيَ إلى القرآن وعَجَزَ عن مِثْلِه[١٢٢].

ويدرك الباقلاني أن التذوق البصير مرتبة تأتي بعد المعرفة، والمعرفة تحتاج إلى إرشاد وتوجيه ليتسنى للذوق أن يُسْتَثَار، فآل على نفسه أن يضيء السبيل للقاريء، على أن يتصف بالاستعداد الفطري، من ثمّ صارحه «وإن كنت في الصنعة مُرْمِداً، وفي المعرفة بها متوسطاً فلابد لك من التقليد، ولا غِنَى بك عن التسليم»[١٢٣].

(١١٧) إعجاز القرآن - ٢٤٣.
(١١٨) إعجاز القرآن - ١١٣-١١٥.
(١١٩) إعجاز القرآن - ٢٧.
(١٢٠) إعجاز القرآن - ٢٧.
(١٢١) إعجاز القرآن - ١٥٨.
(١٢٢) إعجاز القرآن - ٢٧
(١٢٣) إعجاز القرآن - ١٢٦.

وهذا القاريء الذي «كَمُلَ طَبْعُه للوقوع على فضل أجناس الكلام»[١٢٤]، «إذا أراد أن نقرب عليه أمرا، ونفسح له طريقاً، ونفتح له بابا، ليعرف به إعجاز القرآن، فإنا نضع بين يديه الأمثلة، ونعرض عليه الأساليب، ونصور له صور كل قبيل من النظم والنثر، ونُحْضِرُهُ من كل فن من القول شيئاً يتأمله حق تأمله، ويراعيه حق رعايته، فيستدل استدلال العالم، ويستدرك استدراك الناقد»[١٢٥].

ومن تمهيد السبيل إلى المعرفة وتسهيل الطريق إلى التذوق البصير، تَسَرَّبَ ذوق الباقلاني إلى تحليله للنظم القرآني، وكشف عن ذات نفسه، فاستطعنا أن ندرك، التزامه وتحرره، انطلاقه وتأثره، وهو يحتكم إليه في تحليله الفني، فظهر في:

١- إدراكه سمة «الوَحْدَةِ» في النظم القرآني.

٢- تأثُّرِه بالجدل المنطقي، والوعي الديني في تحليله الفني.

١- إدْرَاكُ سِمَةِ «الوَحْدَة» في النظم القرآني

إدراك سمة الوحدة من الإنجازات الطيبة التي تحسب للباقلاني، بعد أن سيطرت المعالجات الجزئية على العمل الفني، من جَرَّاء المنهج اللغوي، فظهر البيت الشاهد، أو العبارة الشاهد، أو الآية القرآنية التي تثبت قاعدة أو تنفي قاعدة، وضاعت النظرة الكلية إلى العمل الفني، فافتقد أخص مقوماته وأهم مميزاته.

وإدراكه لهذه السمة برز في معالجته للشعر وللنظم القرآني، موضوعياً وفنياً.

الوَحْدَةُ الموضوعية

يقول في فصل «نُبُوَّةُ النبي ﷺ معجزتها القرآن*»: «وما من سورة افتتحت بذكر الحروف المقطعة إلاّ وقد أُشْبِعَ فيها بيان ما قلناه، ...، وكثير من هذه السُّور

---

(١٢٤) إعجاز القرآن - ١٤٦.

(١٢٥) إعجاز القرآن - ١٢٦.

* إعجاز القرآن من ٩٠-١١٠.

إذا تأملته، فهو من أوله إلى آخره مبني على لزوم حجة القرآن، والتنبيه على وجه معجزته، فمن ذلك سورة المؤمن (غافر)، قوله عز وجل «حم، تَنْزِيل الكتاب من الله العزيز العليم»، ثم وصف نفسه بما هو أهله من قوله تعالى: «غافِرِ الذَّنْبِ، وقَابِلِ التَّوْبِ، شديد العقاب ذي الطَّوْل، لا إله هو إليه المصير، ما يُجَادِلُ في آيات الله إلاَّ الذين كفروا فلا يَغْرُرْك تَقَلُّبُهُم في البِلَادِ»، فدل على أن الجدال في تنزيله كفر وإلحاد، ثم أخبر بما وقع من تكذيب الأمم برسلهم، بقوله عز وجل: ...، ثم توعدهم بالنار، فقال: ...، ثم عظّم شأن المؤمنين بهذه الحجة، بما أخبرهم من استغفار الملائكة لهم، وما وعدهم عليهم من المغفرة، ...، ثم ذكر تمام الآيات في دعاء الملائكة للمؤمنيَن، ثم عطف على وعيد الكافرين، فذكر آيات، ثم قال: «رَفِيعُ الدرجات ذُو العَرْش، يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أمره على من يشاء من عباده، لينذر يَوْمَ التَّلَاقِ»، فجعل القرآن والوحي به كالروح، لأنه يؤدي إلى حياة الأبد، ...» فلما خَلَص من الآيات في ذكر الوعيد على ترك القبول، ضرب لهم المثل بمن خالف الآيات، وجحد الدَّلَالَات والمعجزات، ...، ثم بيّن أن عاقبتهم صارت إلى السوأي، ...، ثم ذكر قصة موسى ويوسف عليهما السلام، ومجيئهما بالبينات، ومخالفتهم حكمها، ...، ثم ذكر كثيراً من الاحتجاج على التوحيد، ...، ثم بيّن هذه الجملة، وأن من آياته الكتاب، فقال: «الذين كَذَّبُوا بالكتاب وبما أرسلنا به رُسُلَنَا فسوف يعملون» إلى أن قال: «وما كان لرسول أن يَأْتِي بآية إلاّ بإذن الله»، فدل على أن الآيات على ضربين: أحدهما كالمعجزات التي هي أدلة في دار التكليف، والثاني: الآيات التي ينقطع عندها العذر، ويقع عندها العلم الضروري، ...، إلى أن قال تعالى: «فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُم إيمانُهم لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا «فأعلمنا أنه قادر على هذه الآيات، ولكنه إذا أقامها زال التكليف، وحَقَّت العقوبة على الجاحدين».

وكذلك ذكر في «حم» (السجدة)(*)، على هذا المنهاج الذي شرحنا، فقال عز

(*) هي سورة (فصلت)

وجل: ....، والذي ذكرناه من نظم هاتين السورتين ينبه على غيرهما من السور، فكرهنا سرد القول فيهما، فليتأمل المتأمل ما دللناه يجده كذلك»[١٢٦].

ففي كل سورة وَحْدَةٌ موضوعية مترابطة، وهناك وحدة موضوعية من لون آخر، هي وحدة الموضوع على مدى القرآن كله، كموضوع «القصص القرآني» وكيف ذكرت بضروب شتى، ليعلموا عجزهم عن جميع طرق ذلك، يقول: «ثم اقصد إلى سورة تامة، فتصرف في معرفة قصصها، وراع ما فيها من براهينها وقَصَصِهَا، تأمل السورة التي يذكر فيها النمل، وانظر في كلمة كلمة، وفَصْل فَصْل، بدأ بذكر السورة إلى أن بيّن أن القرآن من عنده، فقال: «وإنَّكَ لتُلَقَّى القرآن من لَدُنْ حَكِيم عَلِيم»[١٢٧]، ثم وصل بذلك قصة موسى عليه السلام، وأنه رأى نارا «فَقَالَ لِأَهْلِه امْكُثُوا، إنِّي آنَسْتُ نَاراً، سأَتِيكم مِنْها بِخَبَرٍ، أو آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُون»[١٢٨]، وقال في سورة طه في هذه القصة: لَعَلِّي آتِيكُم منها بِقَبس أو أجدُ على النَّار هُدًى»[١٢٩]، وفي موضع: «لَعَلِّي آتِيكُم مِنْها بِخَبَرٍ أو جَذْوةٍ من النار لعلكم تَصْطَلُون»[١٣٠]، قدْ تصرف في وجوه، وأتى بذكر القصة على ضروب، ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك، ولهذا قال: «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِه»[١٣١]، ليكون أبلغ في تعجيزهم، وأظهر للحجو عليهم، ثم قال: «فلما جاءها نُودِيَ، أن بُورِكَ مَنْ فِي النَّار ومَنْ حَوْلَهَا، وسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ العالَمِين»[١٣٢]، ولذلك أعاد قصة موسى في سور، وعلى طرق شتى، وفواصل مختلفة، مع اتفاق المعنى ...»[١٣٣]،

(١٢٦) إعجاز القرآن – ١٢-١٥.
(١٢٧) النمل – ٦.
(١٢٨) النمل – ٧.
(١٢٩) طه – ١٠.
(١٣٠) القصص – ٢٩.
(١٣١) الطور – ٣٤.
(١٣٢) النمل – ٨.
(١٣٣) إعجاز القرآن – ١٨٩، ١٩٠.

ويستمر طويلا مع سورة النمل[١٣٤]، وسورة القصص[١٣٥]، ثم يعود إلى قصة موسى في سورة الشعراء[١٣٦].

الوحدة الفنية

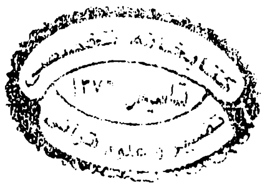
إذا تأملنا نظم القرآن وجدنا أنه - كما يقول الباقلاني - «عجيب نظمه، وبديع تأليفه لا يتفاوت، ولا يتبايَنُ، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها، من ذكر قَصصَ ومواعِظَ واحتجاج، وحِكَم وأَحْكَام، وإعذار وإنذار، ووعد ووعيد، وتبشير وتخويف، وأوصاف، وتعليم أخلاق كريمة، وشِيَم رفعية، وسِيَرِ مأثورة، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها، ونجد كلام البليغ الكامل، والشاعر المفلق، والخطيب المِصْقَع، يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور»[١٣٧].

وكان ذلك وجها من وجوه إعجازه البلاغي عنده.

هذا بالنسبة للبناء العام، ومنه ينتقل الباقلاني إلى المكونات الجزئية، إلى الكلمة والعبارة، إلى الأسلوب، فالكلمة القرآنية المفردة لها إشْعَاعُها الخاص بها، وطاقَاتُها في ذاتها «إنما يَبينُ ذلك، بأن تتصور هذه الكلمة مُضَمَّنَةُ بين أضعاف كلام كثير، أو خطاب طويل، فتراها ما بينها تدل على نفسها، وتعلو على ما قرن بها لعلو جنسها، فإذا ضمّت إلى أخواتها، وجاءت في ذواتها، أرتك القلائد منظومة، كما كانت تريك عند تأمل الأفراد منها اليواقيت منثورة، والجواهر مبثوثة، ولولا ما أكره من تضمين القرآن في الشعر لأنشدتك ألفاظاً وقعت مضمنة، لتعلم كيف تلوح عليه، وكيف ترى بهجتها في أثنائه، ...، ثم تناسبها في البلاغة والإبداع، وتماثلها في السلاسة والإعراب، ثم انفرادها بذلك الأسلوب، وتخصصها بذلك الترتيب ...»[١٣٨].

---

(١٣٤) إعجاز القرآن - ١٩٣.
(١٣٥) إعجاز القرآن - ١٩٣، ١٩٤.
(١٣٦) إعجاز القرآن - ١٩٥.
(١٣٧) إعجاز القرآن - ٣٦.
(١٣٨) إعجاز القرآن - ٢٠٠، ٢٠٥.



ويستشهد على تجانس المعنى، بكلمة «قَمْطَرِير»، والكلام الغريب، واللفظة الشديدة المباينة لنسيج الكلام قد تحمد إذا وقعت موقع الحاجة في وصف ما يلائمها، كقوله عز وجل في وصف يوم القيامة، «يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً»(١٣٩)، أما إذا وقعت في غير هذا الموقع، فهي مكروهة مذمومة، بحسب ما تحمد في موضعها(١٤٠).

والكلمة الشريفة، هي التي تقع في الموقع الحسن، ككلمة «ليأخذوه» في قوله تعالى: «وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ برسُولِهم ليأخُذُوه»(١٤١)، يقول: «هل تقع في الحسن موقع قوله «ليأخذوه» كلمة؟ وهل تقوم مقامة في الجزالة لفظة؟ وهل يسد مسدّه في الأصالة نكتة؟ لو وضع موضع ذلك «ليقتلوه» أو «ليرجموه» أو «لينفوه» أو «ليطردوه» أو «ليهلكوه» أو «ليذلوه»، ونحو هذا، ما كان ذلك بديعاً، ولا بارعاً، ولا عجيباً بالغاً»(١٤٢).

ويلتفت إلى «النظم» وهو عنده بمعنى «الضَّمْ» فالكلمة إذا ضُمَّت إلى أخواتها، وجاءت في ذواتها ...»(١٤٣)، ويعني به التأليف، فالقرآن «بديع النظم، عجيب التأليف»(١٤٤)، ويعني به الأسلوب «القرآن مباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتادة»(١٤٥). كما يعني به «السَّبْك» أو «النَّسْج»: «ولا يَخْفَى على أحد يُمَيِّزُ هذه الصنعة، سَبْكُ أبى نواس من سَبْكِ مسلم، ولا نَسْجُ ابن الرُّومي من نَسْج البحتري ...»(١٤٦).

---

(١٣٩) الإنسان – ١٠.

(١٤٠) إعجاز القرآن – ١٧٧.

(١٤١) غافر – ٥.

(١٤٢) إعجاز القرآن – ١٩٧، وانظر: ١٨٤.

(١٤٣) إعجاز القرآن –٢٠٥.

(١٤٤) إعجاز القرآن – ٣٥.

(١٤٥) إعجاز القرآن – ٣٥، ٢٠٩.

(١٤٦) إعجاز القرآن – ١٢١.

وقد توقف عدة مرات أمام ملاءمة النظم للموضوع، واتساقه معه، مشركاً القاريء معه: «ما رأيك في قوله : «إن فِرْعَونَ عَلَا في الأَرْضِ، وجعَل أَهْلَها شِيَعاً، يَسْتَضْعِفُ طائِفَةً منهم، يذبِّحُ أبناءَهُم ويَسْتَحِيي نِسَاءَهُم، إنَّهُ كَانَ مِنَ المُفْسِدِين»[147] هذه، تشتمل على ست كلمات (آيات)، سناؤها وضياؤها على ما ترى، وسلاستها وماؤها على ما تشاهد، ورونقها على ما تعاين، وفصاحتها على ما تعرف، وهي تشتمل على جملة وتفصيل، وجامعة وتفسير، وإذا تحكم في هذين الأمرين، فما ظنك بما دونهما؟! لأن النفوس لا تطمئن على هذا الظلم، والقلوب لا تقر على هذا الجَوْر، ثم ذكر الفاصلة التي أوغلت في التأكيد، وكفت في التَّظْلِيم، ورَدَّت آخر الكلام على أوله، وعطفت عجزه على صدره، ثم ذكر وعده تخليصهم، بقوله: «ونُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ على الَّذين استُضْعِفُوا في الأرض، ونَجْعَلَهُم أئمة، ونَجْعَلَهُم الوارثين»[148]، كما أن قول تعالي: «وابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ الله الدَّارَ الآخِرةَ، وَلَا تَنْسَ نَصِيبَك من الدُّنْيا، وأَحْسِن كما أَحْسَنَ الله إلَيْكَ، ولاتَبْغِ الفَسَادَ في الأَرْضِ، إنَّ الله لا يُحِبُّ المُفْسِدين»[149]، وهي خمس كلمات متباعدةٌ في الموقع، نائبةُ المطارح، قد جعلها النظم البديع أشد تألفاً من الشيء المؤتلف في الأصل، وأحسن توافقا من المتطابق في أول الوضع، ومثلِ هذه الآية قوله تعالى: «ورَبُّكَ يَخْلُقُ ما يَشَاءُ ويخْتارُ، ما كان لهم الخِيرَةُ، سُبْحَانَ الله وتعالى عما يُشْرِكُون»[150]، ومثلها: «وَكَمْ أَهْلَكْنَا من قَرْيةٍ بَطَرتْ مَعِيشَتَها، فَتِلْكَ مَسَاكِنُهم لم تُسْكَنْ من بَعْدِهِمْ، إلاَّ قَلِيلاً، وكُنَّا نَحْنُ الوارثين»[151]، ومن المؤتلف قوله: «فَخَسَفْنَا به وبِدَارِه الأَرْضَ فما كَانَ لَهُ من فِئَةٍ يَنْصُرونَهُ من دُونِ الله وما كَانَ من المُنْتَصِرين»[152]،

---

(١٤٧) القصص - ٤.

(١٤٨) القصص - ٥.

(١٤٩) القصص - ٧٧.

(١٥٠) القصص - ٦٨.

(١٥١) القصص - ٥٨.

(١٥٢) القصص - ٨١.

وهذه ثلاث كلمات، كل كلمة منها أعز من الكبريت الأحمر، ومن الباب الآخر قوله تعالى: «ولاتَدْعُ مَعَ الله إلهاً إخَرَ، لَا إِلَهَ إلاّ هُوَ، كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ، له الحُكْمُ وإليه تُرْجَعُون»(١٥٣)، كل سورة من هذه السور تتضمن من القصص ما لو تكلفت العبارة عنها بأضعاف كلماتها، لم تستوف ما استوفته، ثم نجد فيما تنظم ثقل النظم، ونفور الطبع، ...، فإن لم تقنع بما قلت من الآيات، فتأمل غير ذلك من السور، هل تجد الجميع على ما وصفت لك؟ لو لم تكن إلاّ سورة واحدة لكفت في الإعجاز، فكيف بالقرآن العظيم؟، ...، ولو عرفت قدر قصة موسى وحدها من سورة الشعراء، لما طلبت بَيِّنَةً سِوَاهَا، بل قصة من قصصه، وهي قوله: «وأَوْحَيْنَا إلى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بعبَادي، إنَّكُم مُتَّبَعُون»(١٥٤)، إلى قوله تعالى: «فَأَخرجْنَاهُمْ من جَنَّاتٍ وعُيُونٍ، وكُنُوزٍ ومَقَام، كَذَلكَ وَأَوْرَثْنَاها بَني إسرائيل، فأتْبَعُوهُم مُشْرِقِين»(١٥٥) حتى قال: «فَأَوْحَيْنَا إلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ البَحْرَ، فانْفَلَقَ فكان كُلُّ فِرْقٍ كالطَّوْدِ العَظِيم»(١٥٦).

النظرة التكاملية كانت موجودة عند الباقلاني - تحليل العمل الفني، كلّه، ملاحظة التحام الكلمة بالمعنى، والعبارة بالمضمون، والفكرة بالأسلوب - لكنها كانت تتوه في ركامٍ من الجدل المنطقي، وسيطرةٍ من الأفكار المسبقة.

فلم يكن مَفَرٌ من أن يتسرب إلى تذوق الباقلاني، الجدل المنطقي، وهو المتكلم الأشعري، وأن يسيطر عليه الوعي الديني، وقد لقب بشيخ السنة ولسان الأمة، فيتشتت ذوقه الفني، ويُحْرَمُ الخُلوصَ إلى عمق النص، ويتوزع في خضم المعارك الجانبية.

---

(١٥٣) القصص - ٨٨.
(١٥٤) الشعراء - ٥٢.
(١٥٥) الشعراء ٥٧-٦٠.
(١٥٦) الشعراء - ٦٣، إعجاز القرآن - ١٩٣ وما بعدها.

٢- تأثر تذوق الباقلاني بالجدل المنطقي

حَدَّدَ الباقلاني أوجها ثلاثة لإعجاز القرآن، أحدها: الإخبار بالغيوب، ثانيها: أمية الرسول ﷺ، ثالثها: نظمه الخارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلام العدب، والمباين لأساليب خطابهم.

ولكي يخلص له الوجه الثالث، دخل في جدل مع من ادَّعى أن القرآن من قَبِيل الشعر، «فمن الملحدة من يزعم أن فيه شعراً»، ومع من ادَّعى أنه فيه سجعا «فمن أهل الملة من يقول: إنه كلام مُسَجَّع»، ومع ان ادَّعى أنه كلام موزون، «فلا يخرج بذلك عن أصناف ما يتعارفونه من الخطاب»[١٥٧].

ومن ثمّ أفرد فصلا في «نفي الشعر من القرآن»[١٥٨]، وثانياً في «نفي السجع من القرآن»[١٥٩]، ثم فصلا ثالثا في «ذكر البديع من الكلام»[١٦٠].

والمجادل المحنك، لا يَقْبَلُ رأي الخَصْم كُلَّه، ولا يرده كُلَّهُ، فَلَيْسَ هناك خطأ مطلق، ولا صواب مطلق، إنما هي مهارة في الإقناع، ولباقة في العرض تتخذ سُبُلاً في الوصول إلى الهدف، منها: التسليم برأي مرفوض لكشف خطأ في رأي الخصم.

ففي فصل: «بيان وجه الدلالة على أن القرآن معجز»، يقول: فإن قيل: فَلِمَ زعمتم أن البلغاء عاجزون عن الإتيان بمثله مع قدرتهم على صنوف البلاغات وتصرفهم في أجناس الفصاحات؟ وهلاّ قلتم: إن من قدر على جميع هذه الوجوه البديعة، بوجه من هذه الطرق الغريبة، كان علَى مِثْلِ نَظْم القرآن قادراً، إنما يصرفه الله عنه ضربا من الصَّرْف، أو يمنعه من الإتيان بمثله ضَرْباً من المنع، أو تَقْصُر دواعيه إليه دونه، مع قدرته عليه، ليتكامل ما أراده الله من الدَّلالِة، ويحصل ما قصده

(١٥٧) إعجاز القرآن – ٥٠.
(١٥٨) إعجاز القرآن: ٥١-٥٦.
(١٥٩) إعجاز القرآن: ٥٧-٦٥.
(١٦٠) إعجاز القرآن: ٦٦-١١٢.

من إيجاب الحجو، لأن من قدر على نظم كلمتين بديعتين لم يعجز عن نظم مثلهما، وإذا قدر على ضم الثانية إلى الأولى، وكذلك الثالثة، حتى يتكامل قدر الآية والسورة؟ - فالجواب: أنه لو صح ذلك لصح لكل ما أمكنه نظم ربع بيت، أو مصراع من البيت، أن ينظم القصائد، ويقول الأشعار، ...، على أن ذلك لو لم يكن معجزاً على ما وصفناه من جهة نظمه الممتنع، لكان مهما حطّ من رتبة البلاغة فيه، ومنع من مقدار الفصاحة في نظمه، كان أبلغ في الأعجوبة، إذا صُرِفُوا عن الاتيان بمثله، ومُنِعُوا من معارضته، وعُدِّلَت دواعيهم عنه، فكان يستغنى عن إنزاله عن النظم البديع، وإخراجه في العرض الفصيح العجيب»[١٦١].

فهو يرفض الشق الأول من الرأي، ويستخدم الشق الآخر، القول بالصَّرْفَةِ، ويتخذه سببا من أسبابِ الإعجاز، بالرغم من رفضه صراحة مبدأ الصَّرْفَة «ومما يبطل ما ذكروه من القول بالصَّرْفَة أنه لو كانت المعارضة ممكنة، وإنما منع منها الصَّرْفَة، لم يكن الكلام معجزا، وإنما يكون المَنْعُ هو المعجز، فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره نفسه»[١٦٢].

ومن سُبَل المجادل المحنك، تقليب الرأي على عدة أوجه للخروج بما يوافقه منها، ففي فصل «نَفْي الشعر عن القرآن» يقول: «... وهذا يدل على أن ما حكاه عن الكفار من قولهم: «إنه شاعر، وإن هذا الشعر، لا بد من أن يكون محمولا على أنهم نسبوه إلى أنه يَشْعُر بما لا يَشْعُر به غيره من الصنعة اللطيفة في نظم الكلام، لا أنهم نسبوه في القرآن إلى أن أتاهم به هو من قبيل الشعر الذي يتعارفونه على الأعاريض المحصورة المألوفة، أو يكون محمولا على ...، أو يكون محمولا على ...» فإن حمل على الوجهين الأولين كان ما أطلقوه صحيحاً ...»[١٦٣].

---

(١٦١) إعجاز القرآن - ٢٩، وما بعدها.

(١٦٢) إعجاز القرآن - ٣٠.

(١٦٣) إعجاز القرآن - ٥١.

ومثلما فعل مع الرماني، بعد عرض ملخص لرسالته[١٦٤].

وهو في فصل «نفى السجع من القرآن»، يدير سجالاً طويلاً، مع المخالفين الذين يذهبون إلى إثبات السجع في القرآن، وفيه يستخدم مهارته الكلامية، وثقافته الأدبية، ليكسب معركة أقامها هو بإلتزامه برأي الأشاعرة، فقد «ذهب أصحابنا كُلُّهم إلى نفي السجع من القرآن، وذكره الشيخ أبو الحسن الأشعري ﷺ في غير موضع من كتبه»[١٦٥].

ويتذوق صنعة أبي تمام من خلال منظور جدلي، وحكم عقلي ... «كما صنع أبو تمام في لاميته:

مَتَى أَنْتَ عن ذُهْلِيَّةِ الحَيِّ ذَاهِلُ   وصَـدْرُكَ منها مُدَّةَ الدَّهْرِ آهِلُ

...، ولما قد أولع به من الصنعة، ربما غطّي على بصره حتى يبدع في القبيح، وهو يريد أن يُبْدع في الحَسَن، كقوله: ....، إلخ.

«فهذا وما أشبه إنما يحدث من غلوه في محبة الصنعة، حتى يُعْميَه عن وجه الصواب، وربما أسرف في المطابق والمجانس، ووجوه البديع من الاستعارة وغيرها، حتى استُثْقِلَ نَظْمُه، واستُوْخِمَ رصَفْهُ، وكان التكلف بارداً، والتصرف جامداً، وربما اتَّفَقَ مع ذلك في كلامه النادر المليح، كما يَتَّفِقُ البارد القبيح[١٦٦] كل ظاهرة لابد لها من علة جدلية، ولو كانت صنعة أبي تمام الفنية.

وأقصى ما يسفر به هذا الجدل المنطقي عن أثره في التذوق، يبرز في تحليل الباقلاني للبيتين الأولين من معلقة (قِفَا نَبكْ)، يقول: تأمل أرشدك الله، وانظر - هداك الله، أنت تعلم أنه ليس في البيتين شيء قد سبق في ميدانه شاعراً، ولا تقدم به صانعاً، وفي لفظه ومعناه خلل.

(١٦٤) إعجاز القرآن - ٢٧٦.

(١٦٥) إعجاز القرآن - ٥٧.

(١٦٦) إعجاز القرآن - ١٠٧، وما بعدها.

فأول ذلك: أنه استوقف من يبكي لذكر الحبيب، وذكراه لا تقتضي بكاء الخلي، وإنما يصح طلب الإسعاد في مثل هذا، على أن يبكي لبكائه، ويرقّ لصديقه في شدة بُرَحَائِه، فأما أن يبكي على حبيب صديقه، وعشيق رفيقه، فأمر محال، فإن كان المطلوب وقُوفُه وبكاؤه أيضاً عاشقاً، صح الكلام من وجه، وفسد المعنى من وجه آخر، لأنه من السحف أن لا يغار على حبيبه، وأن يدعو غيره إلى التغازل عليه، والتواجد معه فيه، ثم في البيتين مالا يفيد من ذكر هذه المواضع...، ثم إن قوله: ...، إلخ، ثم في هذه الكلمة خلل آخر، ... إلخ»[١٦٧].

ويؤدي به هذا الجدل العقيم إلى السطحية والتبسيط، وقلب الفن إلى مسائل رياضية، يقول في بيت امريء القيس:

فَفَاضَتْ دُمُوعُ العَيْنِ مِنِّي صَبَابَةً على النَّحْرِ حَتَّى بَلَّ دَمْعِي مِحْمَلِي

قوله: «ففاضت دموع العين» ثم استعانته بقوله «منّي» استعانة ضعيفة عن المتأخرين في الصنعة، وهو حَشْو غير مليح ولا بديع، وقوله: «على النحر» حشو آخر، لأن قوله: «بَلَّ دمعي محملي» يُغْنِي عنه ويدل عليه، وليس بحشو حسن، ثم قوله: «حتى بلّ دمعي محملي» إعادة ذكره الدمع حشو آخر وكان يكفيه أن يقول: «حتى بَلَّتْ محملي، فاحتاج لإقامة الوزن إلى هذا كلّه، ثم تقديره أنه قد أفرط في إفاضة الدمع حتى بَلَّ محمله، تفريط منه وتقصير، ولو كان أبدع لكان يقول: حتى بلّ دمعي مَغَانيهَم وعِرَاصَهُم»[١٦٨].

وتتجلى سيطرة هذا المنحى الكلامي على تذوقه عند وقوفه على بيتي البحتري:

مـادا عَلَيْـكَ مـن انْتظـار مُتَيَّم ـلْ ما يَضُـرُّكَ وِقْفَـةٌ في مَنْزِل

إنْ سِيل غيّ عن الجواب فلم يُطلِقْ جعاً، فكيف يَكُون إنْ لَمْ يُسْأَلِ

(١٦٧) إعجاز القرآن - ١٥٩، وما بعدها

(١٦٨) إعجاز القرآن - ١٦٣

يقول: لست أنكر حسن البيتين وظَرْفهما، ورشاقتهما ولطفهما، وماءهما، وبهجتهما، إلاّ أن البيت الأول منقطع عن الكلام المتقدم ضرباً من الانقطاع، لأنه لم يجر لمشافهة العاذل ذكر، إنما جرى ذكر العُذَّال على وجه لا يتصل هذا البيت به ولا يلائمه - ثم الذي ذكره من الانتظار- وإن لم كان مليحاً في اللفظ - فهو في المعنى متكّلف، لأن الواقف في الدار لا ينظر أمراً، وإنما يقف تحسراً وتلدداً[169]، وتحيراً، والشطر من البيت واقع، والأول مُسْتَجْلَبٌ، وفيه تعليق على أمر لم يجر له ذكر، لأن وضع البيت يقتضي تَقَدُّمَ عَذْلٍ على الوقوف، ولم يحصل ذلك مذكوراً في شعره من قبل، وأما البيت الثاني، فإنه مُعَلَّق بالأول لا يستقل إلاّ به، وهم يعيبون وقوف البيت على غيره ... إلخ»[170].

وهكذا خنق الجدل المنطقي لحظات الاستجابة الفطرية السليمة لنَغَمَاتِ الفن الجميل، وكان من الممكن أن ينطلق، ولكن كيف؟ والمنطق الجدلي يحاصره؟!

ومع النظم القرآني يتحول الجدل إلى إقناع للقاريء، وتتحول السخرية من الشعر الركيك إلى انبهار من روعة القرآن، وإلى حث العقل على التفكير، فإعجاز القرآن مرتبط بالعقل وأدلته، والكشف ووجدانيته، يقول الباقلاني للقاريء: «ارفع طَرْف قلبك، وانظر بعَينْ عقلك، وراجع جلِبَّة بصيرتك»[171].

وهو يضع للقاريء منهاجاً[172]، للوصول إلى سر إعجاز القرآن، يقوم على الفهم والتأمل والتواصل الوجداني بين القرآن وقارئه[173]، والتجريب جزء من المنهاج، فيتيح للقاريء فرصة إعادة صياغة النظم القرآني بأسلوبه الخاص ليتأكد من وجود النقص بنفسه، ويحكم على النظم القرآني بذوقه[174].

---

(١٦٩) التلدُّدُ: التلفت يمنة وشمالا، والتحير في تبلُّد.

(١٧٠) إعجاز القرآن - ٢٢٤- ٢٢٥، وانظر: ٢٣٩، ٢٤٠.

(١٧١) إعجاز القرآن - ٢٠٢، وانظر ١٨٤، ١٩٠، ١٩٣، ٢٤٩.

(١٧٢) إعجاز القرآن - ٢٠٤.

(١٧٣) إعجاز القرآن - ١٩٣.

(١٧٤) إعجاز القرآن - ١٩٠.

تأثر تذوق الباقلاني بالوعي الديني

ولا غبار في أن يتذوق العالم الفقيه فن الشعر، ولكن عليه أن يدرك أنه أمام قول الشاعر يصور ما أحس به، ويمزج بين الواقع والخيال، والممكن والمستحيل، ويستخرج من المعطيات الملموسة صوراً غير ملموسة، فيها شفافية وطرافة، بل، وغرابة، فلا علينا أن نحكم عليه بالصدق الأخلاقي، أو نطالبه بالوعظ والإرشاد عن طريق قصيدته، طالما أنه لا يدعو إلى رذيلة، ولا يقلل من شأن فضيلة.

وامرؤ القيس حين قال:

إذا بكى من خَلْفِها انصَرَفَتْ لَهُ   بِشِـقٍّ وتَحْتِي شِـقُّها لَمْ يُحَوَّلِ

لم يقصد إغراء الشباب، ولا إفساد أخلاقهم، فالشعراء والشباب في عصره يعلمون أنه منساق وراء مبالغة أقرب إلى الجنون، لأنها نادرة الوقوع، ولكنه أراد أن يصور مدى تأثيره على النساء، وفروسيته، وفحولته، وكأني بهم كانوا يتسمون وهم يستمعون إليه، ويعجبون كيف توصل إلى هذه الصور العجيبة.

ويأتي الباقلاني، ويتسرب وعيه الديني إلى تذوقه فيقول: «البيت الأول غاية في الفحش، ونهاية في السخف، وأي فائدة لذكره لعشيقته كيف كان يركب هذه القبائح، ويذهب هذه المذاهب، ويَرِدُ هذه الموارد؟!

إن هذا ليُبَغِّضَه إلى كل من سمع كلامه، ويوجب له المَقْت، وهو - لو صدق - كان قبيحاً، فكيف؟ ويجوز أن يكون كاذباً...»(١٧٥).

ويقول البحتري في وصف السيف:

يَتَنَاوَلُ الرُّوحَ البَعِيـدَ مَنَالُهَا   عَفْواً، وَيَفْتَحُ في القَضَاءِ المُقْفَل

بإِبَانَـةٍ في كُلِّ حَتْـفٍ مُظْلِـمٍ   وهِدَايَـةٍ في كلِّ نَفْـسٍ مَجْهَلِ

فيرى الباقلاني أن: «القضاء المقفل» وفتحه، كلام غير محمود، ولا مَرْضِي،

---

(١٧٥) إعجاز القرآن - ١٦٧.

واستعارة لو لم يستعرها كان أولى به، ...، إن شيطانه حيث زين له هذه الكلمة، وتابعه حين حسّن عنده هذه اللفظة، لخبيث مارد، ورديء معاند أراد أن يطلق أعنة الذم فيه، ويسرّح جيوش العتب إليه، ولم يقنع بقفل القضاء، حتى جعل للحتف ظلمة تُجْلَى بالسيف، وجعل السيف هادياً في النفس المجهل الذي لا يهتدي إليه، وليس في هذا مع تحسين اللفظ وتنميقه شيء لأن السلاح وإن كان معيباً، فإنه يهتدي إلى النفس(١٧٦).

وبالرغم من ذلك، فقد نجح تذوقه الخاص في أن يعبر عن نفسه في وقفات خاطفة، فكشف عن ميله الصريح إلى ابن المعتز، «فانظر في القصيدة كلها، ثم في جميع شعره، تعلم أنه ملكُ الشعر، وأنه يليق به من الفخر خاصة، ثم مما يتعاطاه مالا يليق بغيره، بل ينفر عن سواه»(١٧٧).

ومن المتوقع أن يميل الذوق الذي أحب ابن المعتز إلى البحتري، ويفضله، «ونحن وإن كنّا نُفَضِّلُ البحتري، بديباجة شعره على ابن الرومي وغيره، من أهل زمانه، نقدمه بحسن عبارته، وسلاسة كلامه، وعذوبة ألفاظه، وقلة تَعَقُّدِ قوله...»(١٧٨)، وينفر هذا الذوق من شعر أبي تمام، «ففيه غلو في محبة الصنعة حتى يعميه عن الصواب»(١٧٩)، وكذا شعر المتنبي(١٨٠).

وهو ذوق في مجملة قوى النزعة، يرى «أن الكلام موضوع للإبانة عن الأغراض التي في النفوس، وإذا كان كذلك وجب أن يُتَخَيَّر من اللفظ ما كان أقرب إلى الدِّلَالَة على المراد، وأوضح في الإبانة عن المعنى المطلوب»(١٨١)، ويميل

(١٧٦) إعجاز القرآن - ٢٣٦، ٢٣٧، وانظر ٢٣٩.
(١٧٧) إعجاز القرآن - ٢٧٨، ٢٧٩.
(١٧٨) إعجاز القرآن - ١٤٣.
(١٧٩) إعجاز القرآن - ١١٠.
(١٨٠) إعجاز القرآن - ١٢٤.
(١٨١) إعجاز القرآن - ١١٧.

إلى الاعتدال في الصنعة بين الإفراط والتفريط[١٨٢].. «وإنما فُضِّلَت العربية على غيرها لاعتدالها في الوضع»[١٨٣].

هذا هو الباقلاني المتكلم، الملتزم، الذي وازن بين النظم القرآني والنظم البشري، ليثبت إعجاز الأول، وتفاوت الآخر من حيث السبك، واللفظ، والفكرة والذي احتكم إلى الذوق الفني، لكنه لم يكن خالصاً لوجه الفن، بقدر ما كان مُسْتَخَدَماً للدفاع عن قضية الإعجاز.



(١٨٢) إعجاز القرآن - ١١٤.

(١٨٣) إعجاز القرآن - ١١٨.

ثالثاً- المنهج الصوفي

القشيري (ت ٤٦٥هـ)

في كتابه «لطائف الإشارات»

المنهـج الصوفـي

تمهيد

١ - في الصوفية والتصوف.

٢- نظرية المعرفة عند الصوفية.

٣- الذوق الصوفي والتذوق الأدبي.

أولاً - الروافد الثقافية للقشيري.

ثانياً- تحليل النظم القرآني عند القشيري.

المنهج الصوفي(*)

تمهيد

١- في التصوف والصوفية

التصوف: فلسفَةُ حَيَاةٍ، تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقياً(١).

هو: الجانب العملي لعلم الأخلاق الإسلامي، الذي يتجلى في «العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها،

(*) رجعت في هذا الموضوع إلى المصادر الآتية: «تفسير القرآن الكريم للتستري، ط السعادة، الأولى سنة ١٩٠٨م، و«المعارضة والرد على أهل الدعاوي» للتستري، تحقيق د. محمد كمال جعفر - ط دار الإنسان، القاهرة ١٩٨٠، و«اللُّمع» للطوسي، تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، وتحقيق نيكلسون، ط أبريل ١٩١٤م، و«الرسالة القشيرية» ط صبيح سنة ١٩٦٦م، وبهامشها شرح الشيخ زكريا الأنصاري، ومادة (تصوف) لماسينون وتعليق الشيخ مصطفى عبد الرازق عليها في دائرة المعارف، المجلد الخامس، ص٢٦٥ وما بعدها، و«مقدمة ابن خلدون» الفصل الحادي عشر «في علوم التصوف» ص٤٦٧ وما بعدها، ط بيروت. و«في التصوف الإسلامي وتاريخه» لنيكلسون، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، ط لجنة التزليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٥٦م، و«العقيدة والشريعة في الإسلام» لجولد تسيهر، ترجمة د. محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق، ط دار الكاتب المصري، سنة ١٩٤٦م، الأولى، و«الرسالة القشيرية» مقال للدكتور أبو العلا عفيفي، سلسلة تراث الإنسانية، المجلد الأول، ص ٤٥٩ ومابعدها، و«الصلة بين التصوف والتشيع» للدكتور كامل مصطفى الشيبي، ط دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢م، الثالثة، و«نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» للدكتور علي النشار، ط دار المعارف، الثامنة الجزء الثالث منه، و«أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي» للدكتور محمد علي أبو ريان، ط دار النهضة العربية، ١٩٧٨م. و«ابن الفارض» للدكتور محمد مصطفى حلمي، سلسلة أعلام العرب (١٥)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، و«مدخل إلى التصوف» للدكتور أبو الوفا التفتازاني، ط دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩م، و«قضية التصوف - المنقذ من الضلال» للدكتور عبد الحليم محمود، ط دار المعارف، الثانية، و«التفسير والمفسرون» للدكتور محمد جلال شرف، ط دار الفكر الجامعي، و«الحكومة الباطنية» للدكتور محمد حسن الشرقاني، ط دار المعارف ١٩٨٢م، و«التصوف الإسلامي» للدكتور زكي مبارك، ط بيروت.

(١) المدخل إلى التصوف - د ج أبو الوفا - ٨.

والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة»[٢].

هو: «ثمرة طهارة القلوب، ومراعاة الأسرار، والوفاء بالعقود بعد العهود، وحفظ الوقت، وقلة الالتفات إلى الخواطر، والعوارض والبوادي»[٣]

والتصوف تجربة خاصة، وليس شيئاً مشتركاً بين الناس، ولكل صوفي طريقته في التعبير عن حالاته، وحين تعجز ألفاظ اللغة عن الوفاء بهذه الخبرة الذاتية، يلجأ الصوفي إلى الرمز، فيقذف بعبارات يستفاد من ظاهرها معنى، ويحمل باطنها معنى، يكاد يستغلق على غير الصوفي، لأنه تعبير عن تجربة أخلاقية يصور فيها الصوفي خاصة حالاته، باستبطان ذاته، والكشف عن خلجاته، بما لا يُدْرَكُ جُلُّه عقلا، فَيُحَسُّ كُلُّه ذوقاً.

والمرحلة الأولى في نشأة التصوف، تلك التي تسمى بمرحلة الزهد، وهي الواقعة في القرنين الأول والثاني الهجرتين، وكانت لهم طريقة زهدية في الحياة تتصل بالمأكل والملبس والمسكن، نابذين الحياة، ساعين إلى العمل من أجل الأخرة، ومنهم الحسن البصري (ت ١١٠ هـ) ورابعة العدوية (ت ١٨٥ هـ).

ومنذ القرن الثالث الهجرة، نجد الصوفية، وقد عُنُوا بالكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك، وغلب عليهم الطابع الأخلاقي في علمهم وعملهم، فصار التصوف على أيديهم علماً للأخلاق الدينية، ومباحثهم الأخلاقية، تدفع بهم إلى التعمق في دراسة النفس الإنسانية، ودقائق أحوال سلوكها، وتقودهم أحياناً إلى الكلام في المعرفة الذوقية وأدواتها ومنهجها، وإلى الكلام عن الذات الإلهية، وصلتها بالإنسان وصلة الإنسان بها، وظهر الكلام في الفناء الصوفي، وخصوصاً على يد البسطامي (ت ٢٦٤ هـ) أبي زيد طيفور بن عيسى، ونشأ من ذلك علم للصوفية، يتميز عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية والأسلوب الفني في الأداء اللغوي.

---

(٢) المقدمة - ابن خلدون - ٤٦٧، ٤٦٩.

(٣) اللمع - الطوسي - ١٩٥.

وكان هناك في القرن الثالث الهجري نوع من التصوف يمثله الحلاج (قتل-٣٠٩هـ)، ويبدو أنه كان متأثراً فيه بعناصر أجنبية عن الإسلام، ثم جاء الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، فلم يقبل من التصوف إلاّ ما كان متمشياً مع الكتاب والسنة، رامياً إلى الزهد والتقشف وتهذيب النفس وإصلاح أخلاقها.

وقد عَمَّقَ الغزالي الكلام في المعرفة الصوفية، وحمل على مذاهب الفلاسفة، والمعتزلة والباطنية، وانتهى به الأمر إلى إرساء قواعد نوع من التصوف معتدل يساير المذهب الكلامي لأهل السنة والجماعة.

ومنذ القرن السادس الهجري، أخذ نفوذ التصوف السني في العالم الإسلامي، يزداد بتأثير عظم شخصية الغزالي، وظهر صوفية كبار كَوَّنَوا لأنفسهم طرقاً لتربية المريدين، منهم أحمد الرفاعي (ت ٥٧٠ هـ)، وعبد القادر الجيلاني (٦٥١ هـ).

ثم ظهر في القرن السابع شيوخ آخرون ساروا على نفس الطريق، أبرزهم أبو الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦ هـ)، وتلميذه أبو العباس المرسي (ت ٦٨٦ هـ)، وتلميذهما ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩ هـ)، وهم أركان المدرسة الشاذلية في التصوف، ويعتبر تصوفهم امتداداً لتصوف الغزالي.

على أنه منذ القرن السادس الهجري، نجد مجموعة من شيوخ التصوف الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة، فجاءت نظرياتهم لا هي تصوف خالص، ولا هي فلسفة خالصة، منهم السُّهْرَوَرْدِي (المقتول- ٥٤٩ هـ) صاحب «حكمة الإشراق»، ومحيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ)، وابن الفارض سلطان العاشقين (ت ٦٣٢ هـ)، وعبد الحق بن سبعين (ت ٦٦٩ هـ)، ومن نحا نحوهم في التصوف، وقد أفادوا من مصادر فلسفية أجنبية.

وبظهور متفلسفة الصوفية، أصبح في التصوف الإسلامي تياران: **أحدهما**: سني خلقي عملي يمثله رجال التصوف المذكورين في رسالة القشيري، وهم

متصوفة القرنين الثالث والرابع الهجريين، ثم الإمام الغزالي، ثم من تبعهم من شيوخ الطرق الكبار.

والآخر: فلسفي، يمثله متفلسفة الصوفية، الذي مزجوا تصوفهم بالفلسفة[٤].

٢- نظرية المعرفة عند الصوفية

«السعادة التي وعد الله بها المتقين هي المعرفة، والتوحيد، والمعرفه هي معرفة حضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات، إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله، والكون كله من أفعاله، فما يتجلى من ذلك للقلب، هو الجنة عند أهل الحق، وتكون سعة نصيب الإنسان من الجنة بحسب سعة معرفته، وبمقدار ما يتجلى له من الله وصفاته وأفعاله، وإنما مراد الطاعات كلها، وأعمال الجوارح تصفية القلب، وتزكيته وجلاؤه»، و«هذه المعرفة: تحصل للإنسان من وجهين: أحدهما: طريق الاستدلال والتعلم، ويسمى اعتباراً، ويختص به العلماء والحكماء، والثاني: مالا يكون بطريق التعلم والاستدلال، ولكنه يهجم على القلب كأنه فيه من حيث لا يدري، وهو ينقسم إلى مالا يدري العبد كيف حصل له، ومن أي نحصل، وإلي ما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب، على أنه في الحالين بواسطة الملك، فإن العلم إنما يحصل في قلوبنا بواسطة الملك، والأول يسمى إلهاماً ونفثاً في الرُّوع، ويختص به الأولياء، والثاني: يسمى وحياً ويختص به الأنبياء- وأهل التصوف يؤثرون العلوم الإلهامية، دون التعليمية، ويعدونها المعرفة الحقيقية، والمشاهدة اليقينية التي يستحيل معها إمكان الخطأ، ولذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة، بل قالوا، إن الطريق إلى تحصيل تلك الدرجة بتقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى»[٥].

---

(٤) مدخل إلى التصوف - د. أبو الوفا - ١٨ وما بعدها.

(٥) إحياء علوم الدين للغزالي - ١٧/٣، ط دار الصابوني.

فالمعرفة الصوفية هي معرفة ذوقية كشفية إلهامية باطنية، تأتي القلب مباشرة دون إعمال العقل، هي إذن معرفة روحية فردية خاصة. ومن ثَم اختلف الصوفي مع المعتزلي والخارجي والمرجيء والفقهاء في مناهج البحث ونتائج الاستدلال لاختلاف الأدوات والغايات.

فنرى التُسْتَرِي (ت ٢٨٣ هـ) يحذر المتصوفة من أهل البدع[٦] لأنهم يخاصمون في الدين بالهوى والقياس دون الاقتداء[٧]، ويرد على أهل القدر في قولهم بحرية الإرادة[٨].

والعقل عند الصوفية، ليست له الصدارة كما هو الحال عند المعتزلة (أهل القدر)، فالمعرفة عندهم تصدر من القلب، وتصب في القلب، وقوله تعالى: «لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ»[٩]، عند التَسَتَرِي يعني: لمن كان له عقل يكسب به علم الشرع»[١٠]، فيخرج من الدنيا وقد تفتحت أقفال قلبه بحقائق الايمان، أما الذين يطلبون فتح قلوبهم بالعقل فقد «ضَلُّوْا الطَّريق»[١١].

والصوفية لا ينفون رؤية الله سبحانه بالأبصار يوم القيامة، فجزاء التوحيد عندهم «النظر إلى الحق عز وجل»[١٢].

وكذلك، القرآن ليس مخلوقاً، «ولو أن عبداً أُعْطِيَ لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهايته علم الله فيه، لأنه كلامه القديم، وكلامه صفته، ولا نهاية لصفاته»[١٣].

---

(٦) تفسير التستري – ٥٦.

(٧) تفسير التستري – ٩٨.

(٨) تفسير التستري – ٨٨.

(٩) ق – ٣٣.

(١٠) تفسير التستري – ١٤٢.

(١١) تفسير التستري – ١٣٥.

(١٢) تفسير التستري – ١٧٢.

(١٣) تفسير التستري – ٩١.

ومن ثَمَّ تبودلت الخلافات بين الفرق الإسلامية والمتصوفة، يقول ماسينون: «وكان الخوارج أول الفرق الإسلامية التي أظهرت عدواتها للصوفية، وهذا بادٍ فيما وقع للحسن البصري (ت ١١٠ هـ)، ثم جاءت الإمامية في القرن الثالث الهجري فأنكروا كل نزوع إلى التصوف، لأنه يستحدث بين المؤمنين ضرباً من الحياة الشاذة، تتمثل في طلب الرضى من غير توسل بالأئمة الاثنى عشر، وطلب إمامه تناقض ما جروا عليه من تقية، وأبطأ أهل السنة في بيان موقفهم، وأجمعوا على إنكار التصوف، ودحضة فريقان، منهم «الحشوية»، فابن حنبل (ت ٢٤١هـ) يأخذ على التصوف أنه يغذى التفكر، ويصرف أصحابه عن ظاهر العبادة، ويحملهم على طلب الخلة مع الله فيستبيحون إغفال الفرائض، و«خشيش» و«أبو زرعة»، وهما ممن تتلمذ لابن حنبل يجعلان المتصوفة طائفة من الزنادقة الروحانية، أما المعتزلة والظاهرية فيستنكرون العشق، لأنه يقوم من الناحية النظرية على التشبيه، ويقوم من الناحية العملية على الملامسة والحلول.

بيد أن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من المتصوفة، فقد دأب أهل السنة على الاهتداء في معاملاتهم وعباداتهم بالرسائل المشهورة التي ألفها ابن أبي الدنيا (ت ١٨١ هـ)، ثم بِعُبُون التواليف مثل كتاب «قوت القلوب» لأبي طالب المكي (ت ٣٨٦ هـ)، وكتاب «الإحياء للغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، بصفة خاصة، وكان فقهاؤهم الذين اشتدوا في الحط من شأن المتصوفة أمثال ابن الجَوْزي (ت ٥٩٧ هـ)، وابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ)، وابن القَيِّم (ت ٧٥١ هـ) يقدرون الغزالي، ويعدونه حجة في مسائل الأخلاق، وإنما صَبَّ فقهاء أهل السنة المتأخرون جام غضبهم على مريدي ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) لقولهم بالوَحْدَة، ولم يكن لغضبهم هذا أثر كبير، وقد شرح صاحب مذهب الوهابية - ونحن نعلم مبلغ خصومته للمتصوفة - وصية شقيق البلخي (ت ١٩٤ هـ) إلى حاتم الأصم (ت ٢٣٧ هـ)[١٤].

---

(١٤) مادة تصوف - دائرة المعارف ٥/٢٦٩، وانظر تحقيق د. عبد الحليم محمود لكتاب «المنقذ من الضلال» مع أبحاث (ماسينون) في التصوف، ودراسات عن الغزالي، فصل «قضية التصوف» عن إنكار الفقهاء وإنكار العقليين لمنهج المتصوفة، ص٣٥٧ وما بعدها.

أنهم يربطون بين «الذوق» و«الشّرب»، والقشيري في رسالته يقول: «ومن جملة ما يجرى في كلامهم الذوق والشّرب، ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلي[١٥] ونتائج الكشوفات[١٦] وبواده الواردات[١٧]، وأول ذلك الذوق ثم الشّرب ثم الرّي، فصفاء معاملاتهم[١٨] يوجب لهم ذوق المعاني، ووفاء منازلاتهم[١٩] يوجب لهم الشّرب، ودوام مواصلاتهم[٢٠]، يقتضي لهم الرّي، فصاحب الذوق متساكر[٢١]، وصاحب الشرب سكران[٢٢]، وصاحب الرّي صاح[٢٣].

(١٥) التجلي: هو إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه -اللُّمَع- الطوسي- ٤٣٩.

(١٦) هو ومابعده تفسير وبيان لقوله «من ثمرات التجلي»، وتوضيحه: أن العمل على طريق المتابعة يتمم إشراق النور في قلب العامل، وبواسطة النور يتحقق الكشف وينشز عنه نتائج وبواده ترد على القلب المنّور بنور الحق للإيناس- حاشية العروسي على هامش الرسالة - ٣/٢، ويشرح الطوسي المكاشفة بأنها قريبة من المشاهدة التي تعني المداناة والمحاضرة، إلاّ أن الكشف أتم في المعنى، ص ٤١٢ من اللمع.

(١٧) بواده: من يدهه الأمر أي فاجأه - شرح الأنصاري على الرسالة القشيرية- ٧٣/٢.

(١٨) مع الله - شرح الأنصاري.

(١٩) أي استيفاء مقاماتهم التي نزلوها، وأقاموا فيها لأنه إذا لم يستوقف السالك ذلك لم يتهيأ للانتقال للأشرف مما هو فيه، حاشية العروسي - ٧٣/٢.

(٢٠) (لمعاملاتهم ووفاء منازلاتهم)- شرح الأنصاري. أي أن الذي لا يهتم إلا بعدم الوقوف معها، بل إنما يتحقق بالفناء عن جميع الأكوان والأحوال والمقامات- شرح العروسي.

(٢١) أي: من بقى فيه بقية شعور بما له من الأحوال - حاشية الأنصاري.

(٢٢) أي: لكونه قد غلب عليه السكر، حتى لم يترك فيه بقية يستشعر بها شيئاً من الأشياء، فهو قد تم استغراقه فيما ناله - حاشية العروسي.

(٢٣) السكر لأرباب القلوب، والصحو للمكاشفين، ويقول الطوسي: الصحو والسكر: معناهما قريب من معنى الغيبة والحضور، غير أن الصحو والسكر أقوى وأتم، وأقهر من الغيبة والحضور، والفرق بين السكر والغشية، أن السكر ليس نشأته من الطبع لا يتغير عند وروده الطبع والحواس، والغشية نشأتها ممزوجة بالطبع، تتغير عند ورودها الطبع والحواس، وتنتقض من الطهارة، والغشية لاتدوم، والسكر يدوم، والفرق بين الحضور والصحو، أن الصحو حادث والحضور على الدوام». اللمع- ٤١٧، وانظر الرسالة القشيرية- ٧٢/٢، ٧٣.

ومعاملات المتصوفة، ومنازلاتهم، تبدأ بالنفس التي بين جنوبهم، يصفّونها من الأدران، فيذوقون معاني المحبة، وينسلون منها الأضغان، فينهلون من كأس اللذاذات، وتنكشف أمامهم المشاهد، ويقتربون في تواصلهم من الحبيب المرتجي.

ويشرح الطوسي معنى الشّرب والذوق قائلا: «إنه تلقي الأرواح والأسرار الطاهرة لما يرد عليها من الكرامات، وتَنَعُّمُها بذلك، فشبه ذلك بالشرب لتهنيه وتنعمه بما يرد على قلبه من أنوار مشاهدة سيده، والذوق: ابتداءُ الشرب، قال ذو النون المصري (ت ٢٤٥ هـ): لما أراد أن يسقيهم من كأس محبته، ذوّقهم من لذاذاته، وألعقهم من حلاوته»[٢٤].

فالذوق هنا كشف يتصل بإشراق أنوار الهداية التي يقذفها الله تعالى في قلوب المتصوفة، وهو حالة وجدانية يرتقي مِدارِجَهاً المتصوف، ثم يتعداها إلى مرحلة تلقّي الأسرار، والتمتع بلذة المعارف، وحلاوة الوصال.

ومن ثّم كان للقرآن ظاهر وباطن، يقول التستري (ت ٢٨٣ هـ): «ما من آية في القرآن إلاّ ولها أربعة معان: ظاهر وباطن وحد ومطّلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد حلالها وحرامها، والمطّلع إشراف القلب على المراد بها فقها من الله عز وجل، فالعِلْم الظاهر علم عام، والفهم لباطنه، والمراد به: خاص[٢٥].

والذوق الصوفي - بهذا المعنى- يختلف عن الذوق الفني، فالمتصوف يتجرد من الانتماء المذهبي، والاقتداء المنهجي، والتعامل مع العمل الفني من خلال منظور اجتهادي، فهذه كلها شوائب يصفي قلبه من أدرانها، يقول التستري في قوله تعالى: «وطَهِّرْ بَيْتِيَ للطَّائِفِينَ»[٢٦] - يعني طهر بيتي من الأوثان لعبادي الطاهرة قلوبهم من الشك والريب والقسوة، فكما أمر الله بتطهير بيته من الأصنام، فكذلك أمر بتطهير بيته الذي أودعه سر الإيمان، ونور المعرفة، وهو قلب المؤمن»[٢٧].

---

(٢٤) اللمع - الطوسي - ٤٤٩.

(٢٥) تفسير التستري - ٣.

(٢٦) الحج - ٢٦.

(٢٧) تفسير التستري - ٩٩.

والمتصوف حينما يمارس تفسير القرآن، لا يترجم ما ينكشف له مع كل آية: «فالكشف الذي يذهب إليه الصوفية بَرْهِي، أو آني، سريع الزوال، أشبه شيء بالومضة المفاجئة»(٢٨)، ولكنه يعبر عن معايشته لما تكرر وانكشف حتى صار كأنه عادة.

لذا نراهم لا يتعاملون - كثيراً مع الألفاظ والتراكيب، والصور البلاغية، ولا يتوقفون عند مقدمات تؤدي إلى نتائج متفق عليها بين الفقهاء أو المتكلمين، أو الأصوليين، إنما يتركون العملي الفني يرسل لهم ما يسمح به من اللطائف والأنوار التي يتلقونها في حال من الحضور دائمة، حضور من القلب المتذكر ربه، المستديم لذكره.

فالذي يتوصل إليه المتصوف أكبر من أن تستوعبه لغة، تلجئة إلى إعجاز يستغيث به، أو إلى الرمز يمسك بتلابيبه، فما يدركه حِساً لا يحيط به لَفْظاً.

والأمر يختلف بالنسبة لتذوق النظم القرآني الذي يمارسه اللغوي والمتكلم والأديب والفقيه، فالمتذوق منهم فاعل، متفاعل، يتعامل مع عمل فني فاعل، أخذاً وعطاء، تأثيراً وتأثراً، يتعامل مع نظم له خصائصه، وطاقاته وميزاته، ويتذوقه بمنظوره ومنهجه واجتهاداته.

أما المتصوف، فهو مع النظم القرآني مستجيب لا يجادل، مُتَلَقٍ لا يختار، عاشق لا يناقش، وكل جهده أن يستوعب، وألاّ تغيب عنه نفحو من النفحات الصادرة من البنية الكلية للنظم القرآني، بعيداً عن المكونات الجزئية للمعمار الفني.

(٢٨) مدخل إلى التصوف- د. أبو الوفا- ٧، ويصفه الغزالي: بأنه «مفتاح أكثر المعارف»- المنفذ من الضلال - الغزالي - ٩٣، تحقيق د. عبد الحليم محمود طه دار الكتب الحديثة - القاهرة.

أولاً- الروافد الثقافية للقشيري[٢٩]

روافد ثلاثة شَكَّلَتْ ثقافة عبد الكريم بن هوازن النيسابوري المعروف بأبي القاسم القشيري، هي: التصوف، والأصول على المذهب الأشعري، والأدب العربي.

سار في درب التصوف على يد أبي الحسن بن الدقاق (ت٤٤٨ هـ)، من كبار مشايخ الصوفية في عصره، الذي أشار عليه أن يحضر دروس أبي بكر الطوسي المتصوف المعروف (ت ٣٧٨هـ)، وابن فُورَك (ت ٤٠٦ هـ) الأصولي الأشعري، والاسفراييني الأشعري (ت ٤٧١ هـ)، ثم أكمل دروسه هذه بالنظر في كتب الباقلاني الأشعري (ت ٤٠٣ هـ).

وبتوجيه من أستاذه الدقاق، انكب على كتب الأدب ودواوين الشعر، وكان يحفظ منه ومن الحكايات والشعر الكثير، وقال فيما قال:

سَقَى اللهُ وَقْتاً كُنْتُ أَخْلُو بِوَجْهِكُم ... وثَغْرُ الهوى في روضة الأنس ضاحكُ

أَقَمْنا زَمَاناً والعُيُونُ قَرِيرَةٌ ... وأصبَحْتُ يَوْماً والجُفُون سَوافِكُ

وفي أثناء ذلك كان يداوم على دروس الدقاق، ولما توفي انتقل إلى دروس عبد الرحمن السُّلَمي (ت ٤١٢ هـ)، حتى أصبح شيخ خراسان غير منازع، في الفقه

---

(٢٩) انظر ترجمة القشيري في دمية القصر وعُصْرة أهل العصر للباخَرْزِي، ٢/٢٤٦- تحقيق الدكتور سامي العاني، ط دار العروبة بالكويت، الثانية ١٩٨٥م، وتاريخ بغداد- ٢/٨٣ ط بيروت، وكشف المحجوب للهجويري، ترجمة نيكلسون، ص١٦٧- ١٦٨، وتبيين كذب المُفْتَرِي لابن عساكر ٣٠٨-٣٢٦، ط دار الفكر دمشق- الثانية ١٣٩٩هـ والأنساب للسمعاني، ص٤٤٥، نشر مرجليوث، ط أوفست، مكتبة المثنى بالعراق، ووفيات الأعيان لابن خلكان ٣/٢٠٥، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، طبقات الشافعية ٣/٢٤٣، للسبكي، الطبقة الأولى، المطبعة الحسينية، القاهرة، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١/٢٨٥، تحقيق د. الحافظ عبة العليم خان، بيروت، ومقال «الرسالة القشيرية» للدكتور أبو العلا عفيفي، مجلة تراث الإنسانية ١/٤٥٩، ومقدمة «لطائف الإشارات» للقشيري، تحقيق الدكتور إبراهيم بسيوني، ط دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، و«الإمام القشيري» للدكتور إبراهيم بسيوني، ط مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٣م.

على المذهب الشافعي، والكلام على المذهب الأشعري، مع تصدر في الحديث والوعظ والأدب، وقد وصف الباخرزي (ت ٤٦٧ هـ) مقدرته على الوعظ المؤثر قائلاً: «لو قُرِع الصخر بسياط تحذيره لذاب، ولو رُبط إبليس في مجلس تذكيره لتاب، وله فصل الخطاب» ولم يكن ذلك سوى وجه من أوجه نشاطه الصوفي العملي.

ويبدو أن الشهرة الواسعة التي حظى بها القشيري في نيسابور قد أثارت فقهاء هذه المدينة، فشرعوا يعدون العُدَّة للحط من قدره، والقضاء على شهرته بين الناس، وذلك بتلفيق الاتهامات، وإذاعة الأكاذيب حوله، ونجحوا في مسعاهم، وحلت بالقشيري محنة شديدة، لقى فيها ألواناً من العنت، وصنوفاً من العذاب.

وأكثر الناقمين عليه كانوا من المعتزلة والحنابلة الذين ألَبَّوا عليه الحكام السلاجقة، فأوغروا صدورهم ضده، فاستصدروا أمراً من السلطان طغرليك بإيعاز من الكُنْدَري المعتزلي بالقبض عليه، وحرمانه من الوعظ، ولعنه علنا في المساجد، وفيه يقول القشيري:

عَمِيدَ المُلْكِ سَاعَدَتْكَ اللَّيَالي ... على ما شِـئْتَ من دَرْكِ المَعَالي

فَلَم يَكُ مِنْك شَـيْءٌ غَيْرَ أَمْرٍ ... بِلَعْنِ المُسْلِمِين عَلَـى التَّوَالي

فَقَابَلَـك البَـلاءُ بِمَـا تُلاقِـي ... فَـذُقْ ما تَسْـتَحِقُّ مِـن الوَبَالِ

فتفرق شمل القشيري، وانفض الناس من حوله، وانتهى به الأمر إلى الخرج من نيسابور مشرداً، ودام خمس عشرة سنة (من ٤٤٠ هـ إلى ٤٥٥ هـ)- ذهب في أثنائها إلى بغداد حيث أَكْرَمَ وفادته بها الخليقةُ القائم، ولما انتهت أيام طغرلبك العصيبة، وخلفه عضد الدولة أبو شجاع، عاد القشيري مع زمرة من المهاجرين الخراسانيين إلى نيسابور، حيث قضى عشر سنوات كانت أهنأ وأسعد فترة في حياته، بعد أن رُدَّ إليه شرفه، والتأم شمل مجلسه، وكثر أتباعه مريدوه الذين كانوا يحضرون حلقات وعظه بالآلاف.

وقة اشتغل القشيري بالتدريس، منذ الثلاثين من عمره، وبجوار ذلك عكف على التأليف، فانتهى من **«التفسير الكبير»** المعروف بـ «**التيسير في التفسير**» قبل عام ٤١٠ هـ ومن **«اللطائف»** عام ٤٣٤ هـ ومن «**الرسالة**» عام ٤٣٧ هـ التي سجل فيها دفاعه عن التصوف السني، واستمر يمارس هذا النشاط في دأب لا يعرف الكلال، حتى وصلت كتبه إلى خمسة وعشرين كتاباً أو نحوها، أهمها إلى جوار ما سبق **«آداب الصوفية»** و«أحكام السماع» و«الذكر والذاكر» و«حياو الأرواح» و«ترتيب السلوك» و«التحبير في التذكير» و«الأربعون حديثاً» و«شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة» التي ألفها سنة ٤٤٦ هـ، مفندا آراء المتكلمين الذين نالوا من المذهب الأشعري بالتجريح في مسائل: الصفات الإلهية، والجزاء، وأفعال الإنسان، ومسألة خلق القرآن، وكتاب «القصيدة الصوفية» و«اللُّمع في الاعتقاد»... الخ[٣٠].

وهي تدور حول الروافد الثلاثة التي شكلت حياته العلمية، تصوفاً وأصولاً وأدباً.

(٣٠) انظرها في طبقات الشافعية للسبكي ١/٢٧٥-٢٨٨، ط الأولى.

ثانياً- أسس تحليل النظم القرآني عند القشيري

أ - التزام القشيري بالمنهج السني في التصوف:

لم يَحِدْ القشيري عن المنهج السني في تصوفه، ولم نلمح، لا في «رسالته» ولا في «لطائفة»، ميلاً إلى التشيع أو التفلسف، والوقوف على ذلك لا يحتاج إلى كبير عناء.

ففي «الرسالة» يفرد فصلاً في بيان اعتقاد المتصوفة في مسائل الأصول، يقول فيه: «اعلموا دحمكم الله، أن شيوخ هذه الطائفة، بنوا قواعد أمرهم وجدوا عليه السلف، وأهل السنة من توحيد، ليس فيه تمثيل ولا تعطيل ...»(٣١).

لذلك وافق الأشاعرة فيما اختلفوا فيه مع المعتزلة، فأفعال الله تعالى لا تخضع لتعليلات البشر، ولا لِوُجُوبِ عَلَيْه، بل هي مِنَنٌ منه، سبحانه، يقول القشيري في إشاراته في قوله تعالى: «وآخرُون اعترَفُوا بذِنُوبِهم، خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً، وآخرَ سَيِّئاً، عَسَى الله أن يَتُوبَ عَلَيْهم، إنَ الله غَفُورٌ رَحِيمٌ(٣٢)، قوله: «عسى الله أن يَتُوبَ عَلَيْهم»، عسى: تيد أن لا يجب على الله شيء، فقد يتوب وقد لا يتوب، ولأن قوله صدق، فإذا أخبر أنه يجب، فإنه يفعل ما يجب منه، لا ما يجب عليه»(٣٣).

---

(٣١) الرسالة - ١/٤٠، وانظر إشارته في قوله تعالى: «فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون» (آل عمران - ٨٢)، واللطائف ١/٢٦٧، وإلى قوله تعالى: «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول» (النساء- ٥٩)، واللطائف - ٣٧/٢، لطائف الإشارات تحقيق د. إبراهيم بسيوني، تصدير حسن عباس زكي، ط دار الكاتب العربي - القاهرة.

(٣٢) التوبة - ١٠٢.

(٣٣) اللطائف- ٥٩/٣، انظر إشارته في قوله تعالى: «قال قد أوتيت سؤلك يا موسى» (طه- ٣٦، واللطائف- ١٢٦/٤) وفي قوله تعالى: «قل رب إما تريني ما يُوعَدُون» (المؤمنون- ٩٣)، يقول: «وهذا دليل على أن للحق أن يفعل ما يريد، ولو عذب البريء، لم يكن ذلك منه ظلماً، ولا قبيحاً» (اللطائف- ٢٥٩/٤)، وانظر كذلك #

والقشيري يتفق مع الأشاعرة، في إثبات صفاته سبحانه، وهم يثبتون من المعاني مّا يليق بجلاله، وهي معان وإن تنوعت، فليست طواريء على الذات، والذات قائمة بها، خلاف رأي المعتزلة في نفي الصفات، وذلك في إشارته في قوله تعالى: «وإنّا عَلَى أَنْ نُرِيُكَ ما نَعِدُهم لَقَادِرُون»[٣٤] يقول: تدل على صحته قدرته، على خلاف ما عُلِمَ، فإنه أخبر أنه قادر على تعجيل عقوبتهم، ثم لم يفعل ذلك فَصَحَّت القدرة على خلاف المعلوم[٣٥].

واختلف مع المعتزلة في مسألة الرؤية، يقول في قوله تعالى: «أُلَئِكَ يُجْزَونْ الغُرْفَةَ بما صَبَرُوا، ويُلَّقونْ فيها تحيةً وسَلَاماً»[٣٦]: يسمعون سلامه عليهم بلا واسطة، ويتجلى لهم ليروه من غير تكلف نقل، ولا تحمل قطع مَسَافةٍ»[٣٧].

وفي قضية خلق القرآن، القرآن ليس مخلوقاً، كما يذهب المعتزلة، يقول القشيري في قوله تعالى: «ص، والقرآنِ ذِي الذِّكْرِ»[٣٨]، أَقْسَمَ بصفاء مودة أحبابه،

إشارته في قوله تعالى: «ولما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى، قالوا أنَا مُهْلكُو أهل هذه القرية، إن أهلها كانوا ظالمين» (العنكبوت- ٣١، واللطائف ٥/٩٦)، وإلى قوله تعالى في آية: «فإنكم وما تَعْبُدُون، ما أنتم عليه بفَاتِنِين، إلاّ من هو صالِ الجحيم» (الصافات- ١٦٣، واللطائف- ٥/٢٤٢)، وإلى قوله في آية: «وما أدري ما يُفْعَلُ بي ولا بِكُم، إنْ اتَبَعُ إلاّ ما يُوحَى إليَّ، وما أنا إلاّ مبين» (الأحقاف- ٩) وفيها يقول: وفي الآية دليل على فساد قول أهل القَدَر والبدع، حيث قالوا: «إيلام البريء قبيح في العقل»، (اللطائف- ٥/٣٩٧)، وإشارته في قوله تعالى: «يأيها الذين آمنوا، أطيعوا الرسول، ولا تُبْطِلُوا أعمالكم» (محمد- ٣٣، واللطائف- ٥/٤١٥٩).

(٣٤) المؤمنون- ٩٥.

(٣٥) اللطائف - ٤/٢٥٩.

(٣٦) الفرقان - ٧٥.

(٣٧) اللطائف- ٤/٣٢٥، وانظر إشارته في قوله تعالى «لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد» (ليُكَفِّر الله عنهم أسوأ الذي عملوا، ويَجْزِيَهُم أجرَهُم بأحْسن الذي كانوا يعملون» (الزمر- ٣٥، واللطائف- ٥/٢٨٢)، وكذا في قوله تعالى: «ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ويزيدهم من فضله» (الشورى- ٢٦، واللطائف- ٥/٣٥٢).

(٣٨) ص- ١

والقرآن ذي الذكر، أي: ذي الشرفاء، وشرفه أنه ليس بمخلوق»[٣٩].

وأما أكساب العباد، فمن الله تعالى، خيرها وشرها، على خلاف ما ذهب إليه المعتزلة[٤٠]، يقول القشيري: «فما أصابك من حسنة فمن الله سبحانه خَلْقاً[٤١]» «لأن الإرادة الإنسانية عند القشيري لا يمكن أن تخرج عن نطاق الحكم والعلم الإلهيين»[٤٢].

فالإنسان عند القشيري مجبور على أعماله، يقول في إشارته في قوله تعالى: «ولو شئنا لآتينا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاها، ولَكِن حَقَّ القَولُ مِنّي، لَأَمْلأَنَّ جَهَنَّم مِنَ الجِنَّةِ والنَّاس أَجْمَعِينَ»[٤٣]، لوشئنا: لسهّلنا سبيل الاستدلال، وأدمنا التوفيق لكل أحد، ولكن تعلقت المشيئة بإغواء قوم، كما تعلقت بإدناء قوم، وأردنا أن يكون للناد قُطّان، كما أردنا أن يكون للجنة سُكّان، ولأنّا علمنا يوم خلقنا الجنة أن

(٣٩) اللطائف- ٥/٢٤٥، وانظر إشارته في قوله تعالى: «انه لقرآن كريم» (الواقعة-٧٧، واللطائف ٦/٩٣) وفي قوله تعالى: «الله نَزَّلَ أحسن الحديث كتاباً متشابهاً» (الزمر-٢٣، واللطائف- ٥/٢٧٨).

(٤٠) العَبْدُ عند القاضي عبد الجبار «قادر خالق لأفعاله، خَيْرِها وشَرّها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى مُنَزَّة عن أن يضاف إلى شر أو ظلم، وفِعْلٍ هو كُفْر أو معصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، ولو خلق العدل كان عادلاً، والله تعالى لا يفعل إلاّ الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد» انظر شرح الأصول الخمسة- للقاضي عبد الجبار- ص١٣٣، ٣٠١، تحقيق د. عبد الكريم عثمان- الطبعة الأولى- القاهرة.

(٤١) وذلك في إشارته في آية: «وما أصابك من حَسَنةٍ فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وأرسلنك للناس رسولاً، وكفى بالله شهيداً» (النساء- ٧٩، اللطائف- ٢/٤٤).

(٤٢) انظر في إشارته في قوله تعالى: «الله خالق كل شيء» (الزمر- ٦٢، واللطائف- ٥/٢٩٠)، وإشارته في قوله تعالى: «ما أَصَابَ من مُصِيبَة في الأرْضِ ولا في أَنفُسِكُم إلاّ في كتاب من قبل أن نَبرأها، إن ذلك على الله يسير» (الحديد- ٢٢، واللطائف- ٦/١١١)، وفي قوله تعالى: «رَبُّ السموات والأرض وما بينهما، ورَبُّ المشارق» (الصافات-٥، واللطائف- ٥/٢٢٨).

(٤٣) السجدة- ١٣.

يسكنها قوم، ويوم خلقنا النار أنه ينزلها قوم، فمن المحال أن نريد ألاّ يقع معلومنا، ولو لم يحصل لم يكن علماً، ولو لم يكن ذلك علماً لم نكن إلهاً، ومن المحال أن نريد ألاّ نكون إلهاً(٤٤).

والجبرية هنا ليست متناقضة، مع حرية الإنسان واختياره، عند القشيري، مادامت الأمور كلها مرتبطة بعلم الله(٤٥).

وبالرغم من ذلك لم يمنعه صدقه مع نفسه أن يغمز من أهل السنة من عارضوا أهل الحقيقة، يقول في قوله تعالى: «أفمن حقَّ عليه كلمةُ العَذَابَ، أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّار»(٤٦). الذين حققت عليهم كلمة العذاب فريقان: فريق حقت عليهم كلمة بعذابهم في النار، وفريق حقت عليهم كلمة العذاب بالحجاب اليوم، فهم اليوم لا يخرجون عن حجاب قلوبهم، ولا يكون لهم بهذه الطريقة إيمان، وإن كانوا من أهل الإيمان(٤٧).

كان هذا مبلغ التزام القشيري بالمنهج السني، فما لا يقبله الكتاب والسنة، فهو ضلال(٤٨).

ومن هنا لم يلجأ إلى تأويل النظم القرآني، والتجوز في التراكيب ليخدم مباديء مُسَبَّقَةً، بل استجاب للواقع اللغوي، ولجأ إلى صدق حسه، وكَشْف ذوقه، وجعل من التراكيب اللغوية مصدر فيض إلهي متجدد، لا يحتاج إلى تفسير، أو

(٤٤) اللطائف– ١٤١/٥.
(٤٥) انظر إشارته في قوله تعالى: «فأقم وجهك للدين حنيفاً، فِطْرَتَه الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدِّيْن القَيِّمُ، ولكن أكثر الناس لا يعملون» (الروم– ٣٠، واللطائف– ١١٦/٥)، وفي قوله تعالى: «ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا، فمنهم ظالم لنفسه ومنهم متقصد، ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله، ذلك هو الفضل الكبير» (فاطر – ٣٢، واللطائف– ٢٠٤/٥)، وفي قوله تعالى. «لقد حَقَ القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون» (يس– ٧، واللطائف– ٢١١/٢).
(٤٦) الزمر – ١٩.
(٤٧) اللطائف– ٢٧٥/٥.
(٤٨) اللطائف– ١٢٨/٦.

تأويل، إنما هي إشارات تحتاج إلى استغراق، واستلهام، ومن ثمَّ كان إعجاز القرآن عنده، في أسراره وإشاراته، ومشاهداته، لا في بلاغته ولا ألفاظه ومجازته.

ب- تحليل النظم القرآني عند القشيري

ويقترب تحليل النظم القرآني عند القشيري وأضرابه من مضمونه الفني الصحيح، بشكل عجز عن تحقيقه اللغويون والمتكلمون والفقهاء، ولا يجاريهم في ذلك غير الأدباء.

فهو لا يتوقف عند اللفظ، بل يلتفت إلى التركيب، يجعل منه حزمة من نور، يتصدى لها ليكشف عن كنهها، ويحيط بأسرارها.

وقد يحتاج إلى المنهج اللغوي الذي ينشغل باللفظ، أو المنهج الكلامي الذي يفتق المعنى، أو المنهج الأدبي الذي يختفي بالسياق، ولكنه لا يخرج من محيط النظرة الصوفية للتركيب الفني، لا يفتته، ولا يؤوله، ولا يخضعه لمبادئ مسبقة، ولا يستخرج منه أحكاماً، بل يستلهمه، بكتلته المتراصة الأجزاء، المتشابكة النسج، ويتعرض له بقلبه المُصَفَّي، ويستقبل فيوضاته، فتتحقق له السعادة.

فالنظم القرآني إشارات موجهة إلى الصوفي وحده، فلا عليه أن يبحث عن المستوى الأدبي في المفهوم، فهو يسعى إلى المستوى الأعلى في المضمون، ثم يُدَبِّجُ اللوحات النابضة بالفن.

ولكي نتذوق ما ذاقه الصوفي، علينا أن نعايش ما عاشه الصوفي، نستلهم روحه، وننظر ببصيرته، ونتذوق بمذاقه، فتتفتح الأبواب.

انظر إليه يقول في الآية الكريمة: «خَتَم الله على قُلُوبِهم، وعلى سَمْعِهم وعلى أبْصَارهم غِشَاوةٌ، ولَهم عذاب عظيم»(٤٩)، الختم على الشيء يمنع ما ليس فيه أن يدخله، أو ما فيه أن يخرج منه، وكذلك حَكَم الحق سبحانه وتعالى بألاّ يفارق

---

(٤٩) البقرة- ٧.

قلوب أعدائه ما فيها من الجهالة والضلالة، ولا يدخلها شيء من البصيرة والهداية، على أسماع قلوبهم غطاء الخذلان، سُدَّت تلك المسامع عن إدراك خطاب الحق من الإيمان فوساوس الشيطان وهواجس النفوس شغلتها عن استماع خواطر الحق، وأما الخواص فخواطر العلوم وجولان تحقيقات المسائل في قلوبهم شغلت قلوبهم عن ورود أسرار الحق عليهم بلا واسطة، وإنما ذلك الخاص، لذا قال رسول الله ﷺ: «لقد كان في الأمم مُحَدَّثون، فإن يكن في أمتي فعمر»، فهذا المُحَدَّث من بين الخواص، كما أن صاحب العلوم مخصوص من بين العوام، وعلى بصائر الأجانب غشاوة، فلا يشهدون، لا ببصر العلوم، ولا ببصيرة الحقائق، ولهم عذاب عظيم لحسبانهم أنهم على شيء، وغفلتهم عما مُنُوا من المحنة في الحال والمآل، في العاجل فرقته، وفي الآجل حرقته[٥٠].

فالنظم عند القشيري له خاصية واحدة، خاصية الإلهام، والصوفي أمام النظم القرآني له مهمة واحدة، مهمة الكشف، وسير أغوار القلب حين يتعرض لنور القرآن الكريم.

وقد أطلق القشيري على تفسيره اسم: «لطائف الإشارات» كما قلت: «لأن الإشارة لغة المحب مع المحبوب، والإشارة بعد ذلك تلويح للمراد، لا إفصاحٌ عنه لعدم قدرة الألفاظ على تحمل المراد، فكلام الله تعالى أسرار، وهي بمثابة إشارات للصوفية، تحدد فيه العبارة ما يشيرون إليه، وما يشيرون إليه إنما يكون عن مشاهدة وما يشاهدونه ليس بمحدود، إذ هو من عالم الغيوب، فلا اللفظ قادر على تحديد المراد، ولا قابليات العقول تطيق ذلك، ومن ثَمَّ سُمِّيت مذاقاتهم في القرآن إشاراتٍ، ولم يُسَمَّ تفسيراً»[٥١].

---

(٥٠) اللطائف- ١/٧٢.

(٥١) تصدير حسن عباس زكي للطائف- ١/٦.

وفي مقدمة اللطائف يكتفي القشيري بأن ينوه بأن «كتابنا هذا يأتي على ذكر طرف من إشارات القرآن على لسان أهل المعرفة، إما من معاني مقولهم، أو قضايا أصولهم، سَلَكْنا فيه طريق الإقلال، خشية الإملال...»(٥٢).

وهو يسير حَسَب خُطَّةٍ لا تتغير، يبدأ بالبسملة ثم يسترسل في السورة إلى نهايتها، ولا يلتزم بذكر الآيات آية آية، بل يجمع الآيتين معاً، أو عدة آيات سوياً، تلك التي يلحظ فيها إشعاعاً صوفياً، وهكذا إلى أن ينتهي من السورة كلها، ويستمر إلى نهاية القرآن كله.

ونراه يستشهد بالقرآن على القرآن، ويستند إلى الحديث الشريف، ويتمثل بالأمثال والأشعار.

واللافت للنظر أنه وقف أمام كل بسملة بعدد السور، رابطاً بين معناها، والمضمون العام للسورة التي تليها(٥٣)، وكأنه يرى فيها بارتباط بكل سورة معنى يضاف إليها منبثق من مضمون السورة(٥٤).

وَتَمَكُّنُه من اللغة العربية مع قرضه للشعر أمدّاه بفيض من الكشوف للمعنى الواحد، يبدؤها عادة بـ «ويقال» متنقلاً في ذلك من المعنى الظاهر إلى الإشارات الباطنة، فيقول مثلاً في قوله تعالى: «الذِينَ يُؤْمِنُونَ بالغَيْبِ ويُقِيمُون الصَّلاَةَ»(٥٥): «حقيقة الإيمان التصديق، ثم التحقيق، وموجب الأمرين التوفيق. والتصديق بالعَقل والتحقيق يبذل الجهد، في حفظ العهد، ومراعاة الحد، فالمؤمنون هم الذين صدّقوا باعتقادهم، ثم الذين صَدَقُوا في اجتهادهم، وأما الغيب، فما يعلمه العبد

---

(٥٢) اللطائف- ١/٥٣.

(٥٣) يقول المحقق: «من هنا ندرك أن القشيري يعتبر البسملة قرآنا، خلافاً لمن يعدونها من قبيل الاستفتاح والتبرك، فتبدأ بها القراءة، كما يفعل في سائر الأفعال»، انظر المغني للقاضي عبد الجبار ١١/١٦١، وزارة الثقافة، سلسلة تراثنا- انظر هامش ١/٥٦ من اللطائف.

(٥٤) اللطائف- ١/٥٦.

(٥٥) البقرة - ٣.

مما خرج عن الاضطرار، فكل أمر ديني أدركه العبد بضرب استدلال، ونوع فكر واستشهاد، فالإيمان به غيبي، فالرب سبحانه وتعالى غيب، وما أخبر الحق عنه من الحشر والنّشر، والثواب والمآب، والحساب والعذاب، غيب، وقيل إنما يؤمن بالغيب من كان معه سراج الغيب، وأن من أيِّدوا ببرهان العقول آمنوا بدلالة العلم، وإشارة اليقين، فأوردهم صدق الاستدلال ساحات الاستبصار، وأوصلهم صائب الاستشهاد إلي مراتب السكون، فإيمانهم بالغيب بمزاحمة علومهم دواعي الريب، ومن كوشف بأنواع التعريف أسبل عليهم سجوف الأنوار، فأغناهم بلوائح البيان عن كل فكر وروية، وطَلَبٍ بخواطر ذكية، وردٌ وَرَدْعٍ لدواع ردية، فطلعت شموس أسرارهم، فاستغنوا عن مصابيح استدلالهم، وفي معناه أنشدوا:

لَيْلى من وجهك شَمْس الضُّحَا   وَظلَامُـه في النَّاسِ سَـارِي

والناسـ في سُـدَفِ الظّـلامِ   ونَحْـنُ في ضَـوْءِ النَّهَـارِ

أنشدوا:

طَلَعَتْ شَمْسُ من أحبُّك ليلا   فاستَضَاءَت ومَالَها من غُرُوبِ

إن شَمْسَ النَّهَارِ تَغْربُ بالليل   وشَمْسُ القُلُوبِ لَيْسَت تَغِيبِ

ومن آمن بالغيب، بشهود الغيب، غاب في شهود الغيب، فصار غيباً يغيب...»[٥٦].

ومع القشيري سنرصد أثر تذوقه للنظم القرآني في لوحة من لوحاته الفنية.

يقول في آيتي ٩٦، ٩٧ من سورة آل عمران: «إن أَوَّل بيت وُضِعَ للناس الذي بِبَكَّة مباركاً وَهُدًى للعالمين، فيه آيات بينات مقامُ إبراهيم، ومن دخله كان آمناً،

---

(٥٦) يقول المحقق: «القشيري هنا متأثر بفكرة الواسطي، حينما دخل نيسابور، وسأل أصحاب أبي عثمان: بماذا كان يأمركم شيخكم، فقالوا: كان يأمرنا بالتزام الطاعات، ورؤية التقصير فيها. فقال: «هلا أمركم بالغيبة عنها، برؤية منشئها ومجربها- ٣٤- محقق اللطائف- هامش ١ /٦٨.

ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً، ومن كفر فإن الله غَنِيٌّ عن العالمين»: «البيت: حَجَرةٌ، والعبد مَدَرَة[٥٧]، فَرَبَطَ المدرة بالحجرة، فالمدر مع الحجر. وتعزّز وتقدس من لم يزل، ويقال: البيت مطاف النفوس، والحق سبحانه مقصود القلوب، البيت أطلال وآثار، وإنما هي رسوم وأحجار، ولكن:

تلـك آثارُنَـا تَـدُلُّ عَلَيْنَا فانْظُـرُوا بَعْدَنَـا إلـى الآثارِ

ويقال: البيت حَجَرٌ، ولكن ليس كل حَجَرٍ كالذي يجانسه من الحجر، حَجَرٌ ولكن لقلوب الأحباب مزعج، بل لأكباد الفقراء مُنْفِج[٥٨]، لا، بل لقلوب قوم مثلج مبهج، ولقلوب الآخرين منفج مزعج، وهم على أصناف: بيت هو مقصد الأحباب ومزارهم، وعنده يسمع أخبارهم ويشهد آثارهم، بيتَ مَنْ طالعه بعين التفرقة عاد بِسِرِ خراب، ومن لاحظة بعين الإضافة حظي بكل تقريب وإيجاب كما قيل:

إن الديار-وإن صَمَتَتْ-فإن لها عهـداً بأحبابنا إذ عندها نَزَلُوا

بيت من زاره بنفسه وجد ألطافه، ومن شهده بقلبه نال كشوفاته، ويقال، قال سبحانه «وطَهِّرْ بَيْتِيَ»[٥٩] وأضافه إلى نفسه، وقال ههنا: «إن أول بيت وُضِعَ للناس»، وفي هذا طرف من الإشارة إلى عين الجميع[٦٠]، وسميت «بَكَّة» لازدحام الناس، فالكل يتناجزون على البِدَار إليه ويزدحمون في الطواف حواليه، ويبذلون المهج في الطريق ليصلوا إليه.

والبيت لم يخاطب أحداً منذ بُنِي بِمُنْيَةٍ، ولم يستقبل أحداً بخطوة ولا راسل

---

(٥٧) قطعة الطين اليابسة.

(٥٨) نفخ الأرب: أثاره، والنافجة: الريح الشديدة، فيكون منفج شديد الإثارة. المحقق.

(٥٩) الحج- ٢٦.

(٦٠) يقول المحقق: «... ربما كان في الأصل»... الإشارة إلى عين الجمع، و«أول بيت وضع للناس». إشارة إلى الفرق، فالأول نسب البيت إلي نفسه، وفي الثاني أشار إلى وضعه للناس. هامش ١/٢٧٣.

أحداً بسطر في رسالة، فإذا كان البيت الذي خلقه من حجر، هذا وصفه في التعزز، فما ظنك بمن البيت له، قال ﷺ مخبراً عنه سبحانه: «الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري».

ويقال إذا كان البيت المنسوب إليه لا تصل إليه من ناحية من نواحيه إلاّ بقطع المفاوز، والمتاهات، فكيف تطمع أن تصل إلى رب البيت بالهويني، دون تحمل المشقات، ومفارقة الراحات؟

ويقال: لا تعلق قلبك بأول بيت وضع لك، ولكن أفرد سرك لأول حبيب آثرك.

ويقال شتان بين عبد اعتكف عند أول بيت وضع له، وبين عبد لازم حضرة أول عزيز كان له.

ويقال: ازحام الفقراء بهممهم حول البيت ليس أقل من ازدحام الطائفين بقَدَمِهِمْ، فالأغنياء يزورون البيت، ويطوفون بِقَدَمِهِم، والفقراء يبقون عنه، فيطوفون حوله بهممهم.

ويقال: الكعبة بيت الحق سبحانه في الحجر، والقلب بيت الحق سبحانه في السر.

لستُ من جُمْلَةَ المحبين إن لَمْ أَجْعَـلِ القَلْـبَ بَيْتَـه والمَقَامَـا
وطـوافي إجالَـة السِّـرِّ فيـه وهو رُكْنِي إذا أَرَدْتُ اسْـتِلَاماً

اللطائف تطوف بقلوب العارفين، والحقائق تعتكف في قلوب الموحدين والكعبة مقصود العبد الصالح بالحج، والقلب مقصود الحق بإفراده بالتوحيد والوجد[٦١].

(٦١) اللطائف- ١/٢٧٢، ٢٧٣.

وهكذا يحشد القشيري أطراف صوفيته، وأشتات وجدانه، ويطوف بهما حول البيت، طواف من لم يطف من قبل، ولم يؤب منه بعد، وكأنها طوافة العمر، ويظل فعل الطواف يوحي له بما يوحي، فيخرج من المعنى الظاهر إلى المعاني الباطنة، يستعين بالقرآن وبالحديث المقدس، وبالأشعار والأمثال والقصص.

وهو في كل هذا يعرض لنا أوشحة من ثراء وجدانه الذي تربى في حضرة العلوم العربية، وتثقف بكشوفات أقطاب الصوفية، فهو سني صوفي شافعي أشعري، وهو ذو حس مرهف، ومذاق باطني، أليست «الكعبة بيت الحق سبحانه في الحَجَر، والقلب بيت الحق سبحانه في السر؟»، فلِمَ لا نَلْقَى هذه الصحائف من الأذواق والأشواق.

القشيري هنا يدهشنا ويسحرنا، ويجعلنا نغيب في بحار لطائفة، وهو يدرك أن ما توصل إليه ليس كل ما في المُزْنَةِ من غيث، بل هو جَهْد المُقِلّ.

وإذا كانت نظرته للنظم في نهجها كلية، فإنه أحياناً يعرج على البنية الأساسية، فيتوقف عند الكلمات والحروف، يقول في قوله تعالى: «وإني لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وآمَنَ وعَمِلَ صَالِحاً ثم اهْتَدَى»[٦٢]: «الغفار كثير المغفرة، فمنك التوبة عن زلة واحدة، ومنه المغفرة لذنوب كثيرة، ومنه السرية التي لا إطلاع لأحد غيره عليها، وما للملائكة عليها إطلاع، وهو يغفر لمن عمل مثل عملك، وهو يغفر لمن قَلْبُك مريد له بالخير والنعمة، وكما قالوا:

إني علـى جَفَواتِهـا - فِبَربِّها ... وبـكُلِّ مُتَّصِـلٍ بهـا مُتَوَسِّـلُ

وأُحِبُّهـا وأُحِبُّ منزلها الذي ... نزلـت بـه وأُحِبُّ أهْـلَ المنزل

قوله: «وإني لَغَفَّار لمن تاب وآمن»: فلا تصح التوبة إلاّ لمن يكون مؤمناً.

وقوله هنا: «وآمن» أي آمن في المآل، كما هو مؤمن في الحال، ويقال: آمن بأنه ليس نجاته بتوبته، وبإيمانه وطاعته، وإنما نجاته برحمته. ويقال: «وإني لغفار لمن تاب»

(٦٢) طه- ٨٢.

من الزلة، وأمن: فلم ير أعماله من نفسه، وأمن: بأن جميع الحوادث من الحق سبحانه، «وعمل صالحاً»: فلم يخلّ بالفرائض ثم اهتدى للسنة والجماعة. ويقال: «ثم» للتراخي، أي آمن في الحال ثم اهتدى في المآل.

ويقال: من سمع منه «وإني» لا يقول بعد ذلك «إنيّ»، ويقال: من شغله سماع قوله «إني» استهلك في استيلاء ما غلب من ضياء القُرْبَةِ، فإذا جاءت «لَغَفَّار» صار فيه بعين المحو، ولم يتعلق بذنوب أصحابه وأقاربه، وكل من يعتني بشأنه، ويقال «إني لَغَفَّار» كثير المغفرة لمن تاب مرة، فيغفر له أنواعاً من ذنوبه التي لم يتب منها سِرَّها وجَهْرِها، صغيرها وكبيرها، وما يتذكر وما لا يتذكر، ولا ينبغي أن يقول: «عملت عملاً صالحاً»، بل يلاحظ عمله بعين الاستصغار، وحالته بغير الاستقرار، وقوله: «ثم اهتدى» أي اهتدى إلينا بنا»(٦٣).

ومع الحروف المقطعة في أوائل السور، ينطلق القشيري في فيوضات تتدفق وقلما تتوقف.

انظر مثالاً لذلك قوله في «آلمص» «هذه الحروف من المتشابه في القرآن، على طريقة قوم من السلف، والحق سبحانه مستأثر بعلمها دون خلقه، وعلى طريقة قوم، فلها معان تعرف، وفيها إشارات إلى أشياء توصف، فالألف تشير إلى أُلْفة الأرواح العطرة، أصابت الشكلية مع بعض الأرواح العطرة، فهي في التحقيق في ذلك لمعنى كالمتحدة، فمنه تقع الألفة بين المتشاكلين، ولأجل اتحاد المقصود يتفق القاصدون، ويقال: ألف: القلب حديثه فلم يحتشم من يدل روحه ويقال: الألف، تجرد من قصده عن كل غير فلم يتصل بشيء، وحين استغنى عن كل شيء اتصل به كل شيء على جهة الاحتياج إليه.

ويقال: صورة اللام كصورة الألف، ولكن لما اتصلت بالحروف تعاقبتها الحركات كسائر الحروف، فمرة أصبحت مفتوحةً، ومرة مسكونة، ومرة مرفوعة،

---

(٦٣) اللطائف- ١٤١/٤.

وأما الألف التي هي بعيدة عن الاتصال بالعلاقات، فباقية على وصف التجرد عن تعاقب الحركات علينا، فهي على سكونها الأصلي.

وأما **الصاد**، فتشير إلى صدق أحوال المشتاقين في القصد، وصدق أحوال العارفين في الوجد، وتشير إلى صدق قلوب المريدين، وأرباب الطلب، إذْ العطش نعت كل المقاصد، كما أن الدهشة وصف كل واجد.

ويقال: **الصاد**، تبدي محبة للصدور، وهوْ بلاء الأحباب، ويقال: الصاد، تطالبك بالصدق في الود، وأمارة الصدق في الود بلوغ النهاية والكمال حتى لا يزيد بالبر، ولا ينقص بالمنع(٦٤).

وللألفاظ مفردة نصيب من تحليله الصوفي، يضيفه إلى تذوقه للنظم، فيتوقف أمام كلمة «الظالم» مثلاً، وينطلق منها إلى رحاب عجيبة، وذلك في قوله تعالى: «ثم أَوْرَثْنَا الكِتَابَ الّذِينَ اصْطَفَيْنَا من عِبَادِنَا، فَمِنْهُمْ ظَالمٌ لِنفْسِهِ، ومِنهُم مُقْتَصِدٌ، ومِنْهُمْ سَابِقٌ بالخَيْراتِ بإِذْنِ الله، ذَلِكَ هُوَ الفَضْلُ الكَبِيرُ»(٦٥).

يقول: ... تكلموا في «الظالم» فمنهم من قال هو الأفضل، وأرادوا به من ظلم نفسه لكثرة ما حملها من الطاعة، والأكثرون، أن السابق هو الأفضل، وقالوا التقديم في الذكر لا يقتضي التقديم في الرتبة، ولهذا نظائر كثيرة، ويقال: قرن باسم الظالم قرينة، وهي قوله «لنفسه»، وقرن باسم السابق قرينة، وهي قوله «بإذن الله»، فالظالم كانت له زلة، والسابق كانت له صولة، فالظالم رفع زلته بقوله: لنفسه، والسابق كسر صولته بقوله: بإذن الله، كأنه قال: «يا ظالم ارفع رأسك، ظلمت ولكن على نفسك، ويا سابق اخفض رأسك، سبقت- ولكن بإذن الله، ويقال

---

(٦٤) اللطائف- ٢١٢/٢ وانظر حديثه عن «ألم» أول سورة البقرة - اللطائف ٦٥/١، و«الرا» في أول سورة يونس، اللطائف ٧٦/٣، و«الرا» في أول سورة هود، اللطائف ١٢/٣، و«كهيعص» أول سورة مريم، اللطائف ٩٠/٤، و «الم» أول سورة الروم، اللطائف ٧/٥.

(٦٥) فاطر- ٣٢.

إن العزيز إذا رأى ظالماً قصمه، والكريم إذا رأى مظلوماً أخذ بيده، كأنه قال: يا ظالم، إن كان كونك ظالماً يوجب قهرك، فكونك مظلوماً يوجب الأخذ بيدك، ويقال: الظالم من غلبت زلاته والمقتصد من استوت حالاته، والسابق من زادت حسناته، ويقال: الظالم: من زهد في دنياه، والمقتصد من رغب في عقباه، والسابق من آثر على الدَاريْن مولاه، ويقال: الظالم من نجم كوكب عقله، والمقتصد من طلع بدر علمه، والسابق من ذرت[٦٦] شمس معرفته.

ويقال: الظالم من طلبه، والمقتصد من وجده، والسابق من بقى معه.

ويقال: الظالم من ترك المعصية، والمقتصد من ترك الغفلة، والسابق من ترك العلاقة.[٦٧]

ويقال: الظالم من جاد بماله، والمقتصد من لم يبخل بنفسه، والسابق من جاد بروحه.

ويقال: الظالم من له علم اليقين، والمقتصد من له عين اليقين، والسابق من له حق اليقين.

ويقال الظالم صاحب المودة، والمقتصد صاحب الخَلَّةِ، والسابق صاحب المحبة.

ويقال: الظالم يترك الحرام، والمقتصد يترك الشبهة، والسابق يترك الفضل في الجملة.[٦٨]

ويقال: الظالم: صاحب شيء، والمقتصد صاحب جود، والسابق: صاحب إيثار.

---

(٦٦) ذَرّتْ الشمس دروا ظهرت أول شروقها.

(٦٧) أي العلاقة بالدنيا والنفس، ما يتصل بها.

(٦٨) يقول المحقق: الفضل هنا معناه ما زاد عن الحاجة الضرورية، اتقاء الحرام والشبهة، يقول سهيل التستري «إذا كان الحلال في التدين هو ما لا يعصى الله فيه، فإن الحلال عند الصوفي مالا ينسى الله فيه».

ويقال: **الظالم** صاحب رجاء، والمقتصد صاحب بسط، والسابق صاحب أنس. ويقال: **الظالم** صاحب خوف، والمقتصد صاحب خشية، والسابق صاحب هيبة، ... إلخ.

ويسترسل استرسالاً، فما يزال في لفظ «الظالم» عَطَاءً، يرصده القشيري.(٦٩)

وقد تكون هذه الأقوال نقولاً، ولكن إيراد القشيري بها في الطائفة اعتراف بها، وإحساس منه بجمالها.

وهو لا يدور مع اللفظ حيث دار، ولكن قد يتوقف ليفاصل بين استعمالين، فهناك فرق بين «لَهُم ما يشاءون» و«لهم ما يسألون» في قوله تعالى: «لَهُمْ ما يَشَاءُون

---

(٦٩) اللطائف- ٥/٢٠٤-٢٠٦، وانظر تحليله لكلمة «السُّكْر» في قوله تعالى: «يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سُكَارَى ...» (النساء- ٤٣، واللطائف- ٢/٣٠)، وكلمة «الرزق» في قوله تعالى: «أولئك هم المؤمنون حقاً، لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم» (الأنفال-٧٤، واللطائف- ٢/٢٩٨)، وكلمتي «الفقير، المسكين» في قوله تعالى: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلَّفة قلوبهُم وفي الرقاب» (التوبة-٦٠، واللطائف- ٣/٧٣)، وكلمة «الضُر» في قوله تعالى: «وأيوب إذ نادى رّبه أني مسّني الضُرّ وأنت أرحم الراحمين» (الأنبياء-٨٣، واللطائف ٤/١٨٧)، وكلمة «آمنوا» في قوله تعالى: «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أَجْرٌ غير ممنون» (فصّلت- ٨، واللطائف- ٥/٣٢١)، وكلمة «استقاموا» في قوله تعالى: «إن الذين قالوا ربّنا الله ثم استقاموا تتنزيل عليهم الملائكة ألاّ تخافوا ولا تحزنوا، وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون» (فصلت- ٣٠، واللطائف- ٥/٣)، وكلمتي «أضحك، وأبكى» في قوله تعالى: «وأنه هو أضحك وأبْكَى» (النجم-٤٣، واللطائف ٦/٥٧)، وكلمتي «روح وريحانٌ» في قوله تعالى: «فأما إن كان من المُقَرَّبين فروُحٌ وريْحانٌ وجنّةُ نعيم» (الواقعة- ٨٩، واللطائف- ٦/٩٥). وكلمتي «الأول والآخر» في قوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم»، (اللطائف- ٣/٥٣٠- الطبعة الثانية، مركز تحقيق التراث، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١، وهي مصورة عن الطبعة الأولى ١٩٧١م).

فِيهَا وَلَدَيْنَا مزِيدٌ»(٧٠)، لم يقل: «لهم ما يسألون» بل قال: «لهم ما يشاءْونَ»، فكل ما يخطِر ببالهم فإن سؤلهم يتحقق لهم في الوهلة الأولى، وإذا كانوا اليوم يقولون «ما يشاء الله فإن غدا منه الإحساس...، وهل جزء الإحسان إلا الإحسان»(٧١).

وقد يوضح موضع إعراب كلمة، كما فعل مع «شكرا»، في قوله تعالى: «اعْملُوا آل داوُدَ شُكْراً، وقليلٌ من عِبَادِي الشَّكُور»(٧٢)، وقوله تعالى: «حِكْمَةٌ بالِغَةٌ»(٧٣)، وقوله تعالى: «قُلْ هُوَ الله أَحَدٌ»(٧٤).

وبالرغم من هذا الثراء الذي يلقانا هنا وهناك، نلحظ أن استجابة القشيري لفيوضات النظم القرآني قد تذبذبت مداً وجزراً.

فمع آيات التشريع، يعترف بأن: تكلف انتزاع المعاني التي لأجلها حصل التحريم، في قوله تعالى: «حُرِّمتْ عَلَيكم أُمَّهاتُكم وبَناتُكم وأخَواتْكم ...»(٧٥) محال من الأمر، لأن الشرع غير محلل(٧٦).

ونراه أحياناً يجنح إلى التفسير اللغوي المباشر، وهنا تخفت الإشارات، ويتحول الأمر إلى شرح غريب الألفاظ، كما فعل مع سورة «الزلزلة» كلها، يقول: «إذا زُلْزِلَتْ الأرضُ زِلْزَالَها وأَخْرَجَت الأرض أثقالها» أي أمواتها، وما فيها من الكنوز والدفائن، «وقال الإنسان مالها؟»: يعني الكافر الذي لا يؤمن بها، أي البعث، «يومئذ تحدث أخبارها»: يومئذ تخبر الأرض: «بأن ربك أوحى لها» أي إنما تفعل ذلك بأمر الله، «يومئذ يَصْدُرُ النَّاس أَشْتَاتاً لِيُرَوْا أعمالهم» أشتاتاً متفرقين،

---

(٧٠) ق- ٣٥.
(٧١) اللطائف- ٢/ ٢٣.
(٧٢) سبأ- ١٣، اللطائف- ٥/ ١٧٨.
(٧٣) القمر- ٥، اللطائف- ٦/ ٦٢.
(٧٤) الإخلاص- ١، واللطائف- ٦/ ٣٥١.
(٧٥) النساء- ٢٣.
(٧٦) اللطائف- ٢/ ٩، انظر تعليقه على آية «... ما فضل الله به بعضكم على بعض» (النساء- ٣٢، اللطائف-٢/ ٣).

«ليروا أعمالهم»: ليحاسبوا، قوله تعالي: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يَرَهْ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً، يَرَهُ»، فيقاسي عناده[٧٧].

وقد يستند القشيري إلى آراء لا تثبت للنقد، لتعارضها مع العقل، أو لانتسابها للإسرائيليات، ...» فاللوح المحفوظ: «خُلِقَ من دُرَّةٍ بيضاء، دفتاه من ياقوته حمراء، عرضها بين السماء والأرض، وأعلاه متعلق بالعرش وأسفله في حِجْر ملك كريم»[٧٨]، وكلب أهل الكهف ينطق ويحاور أصحابه، ويقال «كما زعم القشيري»: لما صحبهم الكلب لم تضره نجاسة صفته، ولا خساسة قيمته»[٧٩].

وفي قصص الأنبياء العديد من الغرائب، فأدم يحاور إبليس، وجبريل يحاور آدم[٨٠]، ونوح عليه السلام كان اسمه «يشكر»، ولكثرة ما كان يبكي أوحى الله إليه: يا نوح إلى كم تنوح؟ فسمّاه نوحاً، ويقال إن ذَنْبَهُ أنه مر يوماً بكلب فقال: ما أوحشه»[٨١].

---

(٧٧) الطائف- ٦-٣٢٤، وانظر في هذا، آيتي: «يأيها الناس قد جاءكم برهان ...»، إلى قوله تعالى: «ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً» (النساء-١٧٤، ١٧٥، واللطائف- ٢/ ٨٩)، وفي سورة الرحمن من قوله تعالى: «مدهامتان» إلى قوله تعالى: «تبارك اسْمُ رَبِّكِ ذِي الجَلال والإكْرَام» (من الآية ٦٤-٧٨)، واللطائف- ٦/ ٨٢ وما بعدها، وسورة الواقعة، من قوله تعالَى: «ثُلّة من الأولين وقليلٌ من الآخرين» إلى قوله تعالى: «هذا نُزُلُهم يَوْمَ الدين» (من الآية ١٣-٥٦، واللطائف ٦/ ٨٨ وما بعدها)، وسورة التكوير كلها، اللطائف- ٦/ ٢٥٧، وسورة الطارق كلها، اللطائف- ٦/ ٢٨٢، وسورة الأعلى كلها، اللطائف- ٦/ ٢٨٥، وسورة الغاشية كلها، اللطائف- ٦/ ٢٨٨، ومعظم سورة الشمس، اللطائف- ٦/ ٣٠٠، وسرة العاديات، والقارعة، والكافرون، وأبو لهب، والتكاثر، اللطائف ٦/ ٣٢٣-٣٣٠ وما بعدها من سور إلى نهاية المصحف الشريف، ثلاث وثلاثون سورة، تكاد تشترك في هذه الظاهرة عدا الشواهد الأخرى المبثوثة في بقية التفسير.

(٧٨) لطائف الإشارات - ٦/ ٢٨١.

(٧٩) اللطائف- ٤/ ٥٦، ٥٧.

(٨٠) اللطائف- ٢/ ٢١٩.

(٨١) اللطائف- ٤/ ٢٤٧.

وفي قصة فرعون: أن حَيَّةَ موسى عليه السلام، كادت تلتقم دار فرعون بمن فيها، ووثب فرعون هارباً، واختفى تحت سريره، وهو ينتفض من الخوف، وتلطخت بَزتُه[٨٢] وافتضح في دعواه ... إلخ، وفي قصة سليمان، نرى نملاً راهداً، ووصفاً عجيباً لهدية بلقيس إلى سليمان عليه السلام[٨٣].

وقصة عصا موسى التي ورثها عن آدم عليه السلام[٨٤]، وقارون والحوار الذي دار بينه وبين الحق سبحانه، ثم ما كان بينه وبين موسى عليه السلام[٨٥]، وفي قِصَّةِ دَاوُدَ غرائِبُ[٨٦]، وكذا قصة سليمان عليه السلام[٨٧].



(٨٢) البزة: الهيئة أو الشارة.

(٨٣) اللطائف- ٥/٣٠

(٨٤) اللطائف- ٥/٦٣.

(٨٥) اللطائف- ٥/٨٠.

(٨٦) اللطائف- ٥/٢٥٠

(٨٧) اللطائف- ٥/٢٥٥ وما بعدها.

رابعاً: المنهج الفقهي

عِزّ الدّين بن عبد السلام (٦٦٠ هـ)

في كتابه «الإشارة إلى الإيجاز»

أولاً: الروافد الثقافية.

ثانياً: أسس التحليل عند العز بن عبد السلام.

أ - الالتزام بالمنهج الأصولي.

ب - الكلمة - لا الجملة - اساس البناء في العبارة.

جـ - الاحتكام إلى الذوق.

أولاً- الروافد الثقافية

عِزُّ الدّين(1)، هو عبدُ العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن، الشافعي، الأشعري، الفقيه الأصولي، المتصوف، شيخ الإسلام، وسلطان العلماء، الدمشقي المولد، المصري الوفاة، جمع بين فنون العلم، وصنف التصانيف المُفِيدَة، وشُهْرَتُه تغني عن الإطناب في وصفه، كان أمَّاراً بالمعروف، نَهَّاءً عن المنكر، غيوراً، على دينه، مجتهداً في إفتائه، كارهاً للتكلف والتشدد، زاهداً ورعاً شجاعاً في الحق، ومع تشدده في أمور دينه، كان حَسَنَ المحاضرة، صاحِبَ نادرة، منشداً للأشعار، يحضر السَّماع، ويتواجَدُ ويرقص.

وهو الذي ترك الدعاء في الخطبة للصالح إسماعيل، المعروف بأبي الخبيش، حين استعان بالفرنج إبان الحروب الصليبية، وأعطاهم مدينة صَيْدَا، ثم ترك له دمشق، واتجه إلى الديار المصرية، فولاّه الصالح نجم الدين أيوب القضاء والخطابة في جامع عمرو بن العاص، وتدريس الشافعية بالمدرسة الصالحية.

---

(1) رجعت في ترجمته إلى: تراجم رجال القرنين السادس والسابع، لأبي شامة المقدسي الدمشقي (ت ٦٦٥هـ)، تحقيق محمد زاهد الكوثري (٢١٦ هـ)، ط دار الجيل، بيروت، وفوات الوفيات، والذيل عليها، لمحمد بن شاكر الكتبي (ت ٧٦٤ هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، ص ٣٥٠، ط بيروت، وطبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، ٨٠/٥ وما بعدها، ط الحسينية المصرية، الأولى، وطبقات الشافعية، لابن قاضي شُهْبة الدمشقي (ت ٨٥١ هـ)، تحقيق د. الحافظ عبد العليم خان، ١٠٩/٢، ط بيروت، وحسن المحاضرة، للسيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ٣١٤/١، ط دار إحياء الكتب (الحلبي)، وشذرات الذهب، لأبي الفلاح عبد الحي الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ) ٣٠١/٥، ط بيروت (المصورة عن طبعة دار الكتب)، بالإضافة إلى «أئمة الفقه التسعة» لعبد الرحمن الشرقاوي، ص ٢٨٩، ط دار اقرأ – بيروت، ١٩٨١م، و«عز الدين بن عبد السلام سلطان العلماء، حياته وعصره»، لعبد الرحمن مراد، ط بيروت – دار الجيل – الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

وهو الذي أفتى مرة في مسألة شرعية، ثم ظهر له أنه أخطأ، فنادى في مصر والقاهرة على نفسه، «مَنْ أَفْتَى له فلان بكذا فلا يعمل به، فإنه خطأ..».

وحين لم يَثْبُتْ عنده أن مراء الدولة الأتراك من الأحرار، وأن حكم الرق يسري عليهم، أفتى بعدم صحة بيوعهم وشرائهم ونكاحهم، حتى يُبَاعُوا أولاً، ثم تُعْتَقَ رقابهم، وكان له ما أراد بعد ضجة عظمى.

ومواقفه الشجاعة فى الحق مع السلطة كثيرة، لذا لما بلغ السلطان الظاهر بيبرس خَبرُ وفاته، قال: «لم يستقر ملكى إلاّ الساعة، لأنه لو أمر الناس فىّ بِمَا أراد لبادَرُوا إلى امتثال أوامره».

وعن الشيخ فخر عثمان بن بنت أبي سعد، قال: «أنشدنا عز الدين من لفظه لنفسه»، ولم يكن له من النظم غيره، قال: وقد أنشده للطلبة، وقال لهم: أجيزوه، وهو:

لَوْ كانِ فيهم من عَـرَاهُ غَرَامُ   مـا عَنَّفُـوهُ في هَـوَاهُ ولاَمُـوَا

فالفقه، وعلم الأصول والتصوف، هي الروافد الكبرى التي شَكَّلتِ شخصية عز الدين العلمية، وتأتي علوم العربية لازماً من لوازمها.

والشاهد على ذلك، هؤلاء الأعلام الذين تتلمذ لهم، وكذلك كتبه، والمنزلة العلمية الرفيعة التي وصل إليها، فقد تفقه على فخر الدين بن عساكر (   )، وقرأ الأصول على سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ)، وسمع الحديث من أبي محمد القاسم بن الحافظ الكبير أبي القاسم بن عساكر (ت ٦٠٠ هـ)، وشيخ الشيوخ عبد اللطيف بن إسماعيل بن أبي سعد البغدادي (   )، وعمر بن محمد بن طبرزد (ت ٦٠٧ هـ)، وحنبل بن عبد الله الرُّصَافي (   )، والقاضي عبد الصمد بن محمد الحرستاني (   ) وغيرهم.

ومن تصانيفه في الفقه، كتاب «القواعد الكبرى»[٢] و«الغاية في اختصار النهاية»[٣] و«الإمام في أدلة الأحكام»، و«الفتاوي المصرية»[٤]، و«مقاصد الرعاية»، وفي التفسير: له «بِحَارُ القرآن»[٥]، و«فوائد العز بن عبد السلام» وهي رسالة تتضمن أسئلة وأجوبة تتعلق بالقرآن الكريم[٦]. و«كشف الإشكالات عن بعض الآيات»، وهي رسالة تتضمن أجوبة عن أسئلة مشكلة في آيات من القرآن الكريم»[٧].

وفي **الحديث له**: «مختصر صحيح مسلم»، وفي **علم الكلام**: له كتاب «الفرق بين الإيمان والإسلام»[٨]، و«بداية السُّولِ في تفضيل الرسول ﷺ»[٩]، و«مُلْحَة الاقتصاد في الاعتقاد»[١٠].

وفي **التصوف**: «وضع بيان أحوال الناس يوم القيامة»، و«فوائد البَلْوى والمَحَن»، و«حل الرمزو ومفاتيح الكنوز»، تكلم فيه عن بعض أحاديث وألفاظ من كلام القوم، و«مسائل الطريقة في علم الحقيقة»، **وفي المواعظ**، له: كشف الأسرا

---

(٢) «له بدار الكتب كتاب يسمى «قواعد الإسلام» رقم (٨٤٦) فقه، وكتاب يدعى «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، رقم (١) س، فقه، ومن هذا الكتاب نسخة خطية كُتبت في حياة المؤلف، محفوظة بمكتبة بلدية الإسكندرية، برقم ١٢١٩ب، عن كتاب «ملامح الشخصية المصرية» للدكتور الجويني».

(٣) مخطوط بدار الكتب رقم (١٨٦)، فقه، عن كتاب «ملامح الشخصية»، د. الجويني.

(٤) مخطوط بدار الكتب يسمي «فتاوي ابن عبد السلام»، رقم (١٤) مجاميع، عن «ملامح الشخصية»، د. الجويني.

(٥) رقم (٣٢) تفسير بدار الكتب – عن ملامح الشخصية.

(٦) حققه د. سيد رضوان على «الندوى» بعنوان «فوائد في مشكل القرآن» ط دار الشروق جدة – الثانية ١٩٨٢م.

(٧) رقم (٨٣٦) تفسير، بدار الكتب، خط، عن «ملامح الشخصية»، د. الجويني.

(٨) رقم (٣٥م) علم الكلام بدار الكتب، خط، عن «ملامح الشخصية»، د. الجويني.

(٩) بدار الكتب رلاسالة خطية تسمي : راسةل في بيان تفضيل النبي ﷺ على جميع الأيام، رقم ٦١٤، مجاميع علم الكلام عن «ملامح الشخصية»، د. الجويني.

(١٠) مخطوط بدار الكتب رقم ٥٦١، علم الكلام «عن ملامح الشخصية» د. الجويني..

عن حِكَم الطُّيُور والأزْهار، «جعله موعظة لأهل الاعتبار، وتذكرة لذوي الأبصار والاستبصار»[11].

وهي جميعها لا تخرج عن هذه الروافد، الفقه وعلم الأصول والتصوف وما يدور في فلكها.

ثم يأتي كتابنا هذا «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز» الذي نحن بصدده[12].

ولم يقدم له بخطبة، يشرح فيها خطته في تأليفه، وبدأه بالحديث عن «الحَذْف»، وأنه أنواع، أولها: حذف الإضافات، وله أمثلة عديدة، ثم حذف المفعولات، ثم حذف الموصوفات، ويستمر معها إلى النوع التاسع عشر، وهو حذف الجمل الكثيرة استغناء عنها لدلالة السياق عليها[13]، ثم ينتقل إلى الباب الثاني (باب المجاز)، وبعد مقدمة في مفهومه والخلاف حوله، يتحدث عن التجوز في الحرف، يقول: «وأما الحروف فقد تجوزت العرب ببعضها» وهو أنواع ... [14]، ويستمر فيها، ثم ينتقل إلى أنواع التجوز في الأفعال[15]، ويستمر فيها، وضمّ هذا كله، الفصل الأول من الكتاب، ثم يفرد الفصل الثاني «للتجوز بلفظ المعلوم عن العِلْم»، والفصل الثالث: في «التجوز بلفظ القُدْرَة على المقدور»، وهكذا إلى الفصل الرابع والأربعين[16]، ثم ينتقل إلى «مجاز التشبيه» ويصل به إلى مائة وتسعة

(١١) مطبوع — عن «ملامح الشخصية»، د. الجويني.

(١٢) اعتمدت في دراستي لكتاب «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز» على طبعة الأستانة، سنة ١٣١٢هـ كما أفدت من كتاب «ملامح الشخصية المصرية في الدراسات البيانية في القرن السابع الهجري» لأستاذنا الدكتور الدويني، ط الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م.

(١٣) الإشارة : ٢ — ١٨.

(١٤) الإشارة : ١٩ — ٢٦.

(١٥) الإشارة : ٢٦ — ٣٠.

(١٦) الإشارة : ٣١ — ٦٤.

أنواع، يندرج تحتها أمثلة، وكل مثال له نماذج[17]، ثم يكمل الفصول السابقة بالفصل الخامس والأربعين، وهو في «مُصَحِّحَاتُ التجوز في محل واحد» بأمثلته العديدة، إلى أن يصل إلى الفصل الثامن والأربعين، وهو عن أمثلة من حذف المضافات على ترتيب السور والآيات، ويبدأ فيها من سورة (البقرة) وينتهي إلى سورة (الهُمزة) ومعقباً أن وراء ما ذَكَرَه «حذف كثير في مضافات خَفِيَّة»[18]، ثم يفتح موضوعاً جديداً عن «الكلام بالنسبة إلى الحَسَنِ والقَبيحِ»، ويستغرق في أقسامه[19]، ثم يختم كتابه بـ «نُبَذٌ من مقاصد الكتاب العزيز»، ويضم إليه فصلاً في «مدح الفعل ترغيباً فيه بمدحه»، وآخر «في مدح الفاعل بِفِعْلِهِ حَثّاً عليه»، وفصل في «ذَمُّ الفعل تنفيراً منه»، وتستمر فصوله على هذا النمط[20]، ثم يفتح فصلاً «في الوعظ والتذكير بالموت ليستعد العباد للمعاد»، وهو أنواع، وبه العديد من الفصول الفرعية والفوائد، وبهذا ينتهي هذا السفر النفيس.

ولأستاذنا الدكتور مصطفى الجويني ملاحظة على تسمية الكتاب، يقول فيها: «فاسم الكتاب كما هو مطبوع (الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز)، وهو عنوان يوهم أن العز بن عبد السلام قد عرض للمجاز من زاوية ما فيه من إيجاز، ولكن أغلب الظن أن العز بن عبد السلام توقف عند إيراد أنواع الحذف التي استهل بها كتابه في أبواب المجاز، لأن الحذف مختلف في عَدِّهِ من المجاز، وللبلاغيين فيه آراء، ...، ولما كان حذف المضاف يتردد بين أن يكون مجازاً أو حقيقة، فقد ذكره العز مرتين، مرة حين عَدَّهُ أول أنواع الحذف، وأخرى حين خصص له الفصل الثامن والأربعين من أنواع المجاز، وإن كان قد أورده ثَمَّتَ مُسْتَقْصى من القرآن، دون تحليل جمالي، ....

(١٧) الإشارة : ٦٤ — ١٠٣.
(١٨) الإشارة : ١٠٣ — ٢٠٤.
(١٩) الإشارة : ٢٠٤ — ٢٠٦.
(٢٠) الإشارة : ٢٠٦ — ٢١٣.

وقرر السيوطي في «إتقانه» أن العز أفرد مجازات القرآن بالتصنيف، ويرى المتأمل حقاً لكتاب العز بن عبد السلام، أن مبحث المجاز هو الغالب عليه، فقد خصص له في كتابه سبعة وأربعين فصلاً، بينما استأثر الإيجاز بتسعة عشر نوعاً من أنواع الحذف، وبالباب الثامن والأربعين، الذي أورد فيه العز بن عبد السلام أمثلة من حذف المضافات على ترتيب السور والآيات، والتقسيم الواضح لبحث الكتاب هو هذا، ذكر عز الدين في أول كتابه الإيجاز، وعَدَّدَ من أنواعه تسعة عشر نوعاً، فهذا قسم يضمه (الإيجاز)، وخصص سبعة وأربعين فصلاً (للمجاز)، فهذا قسم ثان، ويضم (المجاز)، فالكتابُ على هذا دَرْسٌ بيانيٌّ لموضوعيْ الإيجاز والمجاز، لذلك كُلّه،يخيل إلينا، أن تسمية الكتاب مُحَرَّفةٌ، وأنها أصلاً «الإشارة إلى الإيجاز (و) بعض أنواع المجاز» خاصة، ومن السهل تحريف الواو، إلى حرف (في) كتابة»[٢١].

وهذه ملاحظة سديدة، فلو قصد العز أن يدرس ما في المجاز من إيجاز، لما أعوزه أن يطيل الشرح والتفصيل، وضرب الأمثال على أنواع ذلك الإيجاز المتمثل في استعمال اللفظ في غير ما وُضِعَ له أولاً، ولكنه يشير إلى نوعين من الأساليب الفنية التي حواها النظم القرآني، وحترز من الإحاطة بكل أنواع المجاز، فاقتصر على بعضها، وهو الأصولي الذي يتعامل مع الألفاظ بدقة ووعي.

(٢١) ملامح الشخصية – ٦٢٨ وما بعدها.

ثانياً- أسس تحليل النظم القرآني عند العز بن عبد السلام

تمهيد: مصطلح «المجاز»:

لن يخلص لنا درس تحليل النظم لدى العز بن عبد السلام، ومصطلح المجاز عنده، خُغْلَقُ الأكْمَامِ.

وللعز بن عبد السلام عدة مواقف من المجاز:

١ - نراه يقف عند حَدِّهِ وشرطه، فالمجاز: «فرع للحقيقة، لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع دالاً عليه أولاً، والمجاز استعمال الحقيقة فيما وضع دالاً عليه ثانياً، لنسبة أو علاقة بين مدلولي الحقيقة والمجاز»[٢٢].

وهذه العلاقة إن قويت كان مجازاً ظاهراً، وإن ضَعُفَت كان مجازاً تعقيدياً، ومن الأول: قول لرجل لامرأته: اعَتدِّي، واستَبْرِئيء رَحِمِك، يريد الطلاق، فهذا مجاز قوي، من جهة أن الاستبراء والاعتداد، سببان عن الطلاق، والتعبير بلفظ المسبب عن السبب كثير في كلام العرب، ومن الثاني: قول الزوج لامرأته: بارك الله فيك، أو أطعميني أو اسقيني، أو تَنَعَّمِي، ينوي بذلك الطلاق، وهذا لا يقع به طلاق لضعف العلاقة المصححة للتجوز، إذ لم تستعمل العرب مثله»[٢٣].

٢ - ومن ثَمّ فالحذف على الإطلاق ليس من المجاز، ويكون في نسبة المضاف إليه إلى ما كان منسوباً إلى المضاف، كقوله تعالي: «واسألِ القَرْيَةَ التي كُنَّا فيهَا والعِيَر التي أَقْبَلْنَا فيها»[٢٤]، فنسبة السؤال إلى القرية والعير هو التجوز، لأن السؤال موضوع لمن يفهمه، فاستعماله في الجمادات استعمال اللفظ في غير

---

(٢٢) الإشارة - ١٨.

(٢٣) الإشارة: ١٨، ١٩.

(٢٤) يوسف - ٨٢.

موضعه، فكونهما مسئولين من جهة اللفظ دون المعنى، هو المجاز، ومصحح هذا المجاز، ما بين أهل القرية وأصحاب العير من ملازمتها، وشرط مجاز الملازمة، أن تقع الملازمة في غالب الأمر، ولا يشترط عدم الانفكاك»[٢٥].

ويعود إلى موضوع التجوز في النسبة، ويفرد لها الفصل الحادي والثلاثين، وهو «الإخبار عن الجماعة بما يتعلق ببعضهم، وفي خطابهم بما يتعلق ببعضهم»، يقول: وله أمثلة: أحدها: قوله تعالي: «ثم اتَخَذْتُمُ العِجْل من بِعْدِه»[٢٦]، معناه: ثم اتخذ العجل بعض أسلافكم، فإن جميع الخلف والسلف لم يتخذوا العجل إلهاً، وإنما وُجِد من بعضهم، فصار هذا كقول امرئ القيس:

.. فإن تَقْتلُونَا نَقْتُلْكُم ..

معناه: فإن تقتلوا بعضنا نقتلكم، إذ لا يتصور أن يقتلوهم بعد استيعاب جميعهم بالقتل، وهذا الباب كله من «مجاز الحذف»، فإن كان البعض واحداً كان التقدير، إذْ فعل أحدكم .....، وإن كان أكثر من واحد كان التقدير «إذْ فعل بعضكم»[٢٧] ثم يحصي منها ثلاثة عشر مثالاً من القرآن الكريم، ويقول: «وأما وصف الفاعل والمفعول بالمصدر، فقد قيل إنه من مجاز الحذف، وقيل إنه من مجاز المبالغة في الصفة»[٢٨].

٣ – وليست الكناية من المجاز: «لأنها استعملت اللفظ فيما وضع له، وأرادت به الدلالة على غيره، ولم تخرجه عن أن يكون مستعملاً فيما وضع له، وهذا شبيه بدليل الخطاب، وفي مثل قوله تعالي: «فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ»[٢٩]، وفي مثل نهيه عن التضحية بالعوراء والعرجاء[٣٠].

---

(٢٥) الإشارة – ٨.

(٢٦) البقرة – ٥١.

(٢٧) الإشارة – ٤٧.

(٢٨) الإشارة – ١٠.

(٢٩) الإسراء – ٢٣.

(٣٠) الإشارة – ٦٤.

٤ – ولا يقف العز بن عبد السلام مع العلماء الذين جعلوا المجاز كله استعارة، كأنك استعرت اللفظ من مُسْتحقّه الذي وضع له أولاً، ونقلته إلى ما تجوزت به عنه، ولهذا سمُّوه مجازاً، لأنك جُزْت به عن مدلول المجاز فأشبه المجاوزة من محل إلى محل، ومن مكان إلى مكان، فإذا قلت: رأيتُ أسداً، تعني الرجل الشجاع، فقد استعرت من الأسد اسمه للرجل الشجاع، بسبب اشتراكهما في الشجاعة، وكذلك جُزْتَ باسم الأسد إلى الرجل الشجاع، ويقف مع هؤلاء الذين لا يجعلون الجميع استعارة، ويخصونها «بما لم يذكر المستعار له كقوله: رأيت أسداً وبحراً، تريد الشجاع والجواد»[٣١]، ويجعلها نوعاً مما أطلق عليه مصطلح «مجاز التشبيه»، ويعرفه في الفصل الرابع والأربعين بقوله «العرب إذا شَبَّهوا جِرْماً بِجَرْم، أو معنى بمعنى، أو معنى بجَرْم، فإن أتوا بأداة التشبيه كان ذلك تشبيهاً حقيقيّاً، وإن أسْقَطُوا أداة التشبيه كان ذلك تشبيهاً مجازياً، ولذلك أمثلة: منها قوله تعالي: «وأزْوَاجُه أُمَّهَاتِهم»[٣٢]، أي مثل أمهاتهم في الحرمة وتحريم النكاح ...»، ومن مجاز التشبيه عنده «التَّجَوُّز بلفظ الصراط والطريق والسبيل والشِّرْعَة والمِنْهَاج، والخُطُوات عن الطاعة والعصيان والكفر والإيمان» يشرح ذلك، قائلاً: «... وكل فعل يؤدي إلى خَيْر أو ضَيْر، الطريق الحقيقي مُؤدٍ إلى المقاصد، فتجوزوا بلفظه عن كل ما أدى إلى خير أو شر من العقائد والأقوال والأعمال بمشابهته الطريق الحقيقي، فيما يؤدي إليه من المقاصد، وغير المقاصد، وهو من مجاز «تشبيه المعاني بالأجْرَام»، أحدها: قوله تعالي: «أهْدِنَا الصراط المستقيم»، قيل: المرادُ بالصرّاط المستقيم، الإسلام لأدائِه إلى الجِنَان، ورِضَى الرحمن، وقيل الصراط المستقيم، اتباع القرآن، وفي التعبير عن الدين بالصراط ترغيب في اتباعه، لأن كونه صراطاً مشعراً بأدائه إلى رضى الله وثوابه، والدِّينُ لا يُشْعر بمثل هذا»[٣٣].

(٣١) الإشارة – ٢.
(٣٢) الأحزاب – ٦.
(٣٣) الإشارة – ٦٤.

٥ – وهناك مجاز اللزوم: وهو التجوز بصفة البعض بصفة الكل، كقوله تعالي: «لَنَسْفعاً بالنَّاصِية كاذِبةٍ خاطئةٍ»[٣٤]، الخطأ صفة للكل فوصفت به الناصية، وأما قوله «كاذبة»، فالكاذب على الحقيقة هو اللسان، ونسبة الكذب إلى الإنسان من مجاز وصفه بفة بعضه، ثم تجوز عن هذا المجاز بأن وُصِفتْ به الناصية، فيكون مجازاً عن مجاز، وكذلك نسبة الظن إلى الوجوه في قوله تعالي: «تَظُنُّ أنْ يُفْعَل بها فَاقِرةٌ»[٣٥]، فإن الظن وصفٌ للقلوب على الحقيقة، ويُضافُ إلى الأجساد على التجوز، ثم يضاف إلى الوُجوُه على التجَوُّزِ، فيكون مجازاً عن مجاز، .... ، وهذا كله من مجاز اللزوم»[٣٦].

٦ – ومجاز المجاز: وهو «أن يجعل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر، فيتجوز بالمجاز الأول عن الثاني لعلاقة بينه وبين الثاني، ومثال ذلك، قوله تعالى: «ولا تُوَاعِدُوهُنّ سِراً»[٣٧]، فإنه مجاز عن مجاز فإن الوطء يُتَجَوَّزُ عنه بالسر، لأنه لا يقع غالباً إلا في السر، فلما لازم السر في الغالب سُمِّيَ سِراً، ويُتجَوَّزُ بالسر عن العَقْد؛ لأنه سبب فيه، فالمصحح للمجاز الأول الملازمة، والمصحح للمجاز الثاني التعبير باسم المسبب الذي هو السر عن العقد الذي هو سبب، كما سُمِّي عَقْدُ النكاح نكاحاً لكونه سبباً في النكاح، وكذلك سمي العقد سِراً؛ لأنه سبب في السر، الذي هو النكاح، فهذا مجاز عن مجاز مع اختلاف المصحح فمعنى قوله: «ولَكِنْ لا تُوَاعِدُوهُنّ سِراً». لا تواعدوهن عقد النكاح»[٣٨].

٧ – وهناك اللفظ الحقيقي المجازي: ويقول فيه: والجمع بينهما عند من رآه مجازاً، لأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له للحقيقة وحدها، ثم استعمل فيها

(٣٤) العلق – ١٥، ١٦.
(٣٥) القيامة – ١٥، ١٦.
(٣٦) الإشارة – ٥٠.
(٣٧) البقرة – ٢٣٥.
(٣٨) الإشارة – ١٦٢.

وفي المجاز، وله أمثلة: أحدها: قوله تعالي: «أولئك جَزَاؤُهُم أنَّ عليهِمْ لَعْنَةُ الله والملاَئِكَةِ والناسِ أجْمَعينَ»(٣٩)، فلعنة الله إبعادُه، ولعنةُ الملائكة والناس دعائهم بالإبعاد، وقد جمعهما في لفظة واحدة، ومن لايرى ذلك، يُقَدِّرُ: أولئك عليهم لعنة الله ولعنة الملائكة، فيكون من مجاز لحذف،....»(٤٠).

فالمجاز عند العز بن عبد السلام مجازان، مجاز بنقل الكلمة عن موضعها الحقيقي إلى موضع آخر على سبيل التجوز، لعلاقة المشابهة، وهذا ما سماه «مجاز التشبيه»، ومجاز بإسناد الكلمة إلى غير ما يجب أن تسند إليه في الحقيقة اللغوية أو العرفية أو الشرعية، وهذا ما استرسل فيه استرسالاً، وما أدى به إلى تحديد مصطلحات مجاز الحذف، ومجاز اللزوم ومجاز المجاز، والمجاز والحقيقة في اللفظ.

والإيجاز هو أبرز أغراض المجاز.

ولست بحاجة إلى أن أثبت أن كتاب «الإشارة» حصد تَتَبُع شديدٍ لكتب الأصول والفقه والتفسير واللغة والبلاغة التي أتيحت للعز بن عبد السلام، فقد كان طُلَعَةً أفْنَى عمره في البحث والتحصيل.

وثمة أجيال من العلماء تركوا له في الأصول والفقه والعربية الخير الكثير، من سيويه (ت ١٨٠ هـ) إلى أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٨٥ هـ) في كتابه «مجاز القرآن»، إلى ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)، والمبرد (ت ٢٨٥ هـ)، والرُّماني (ت ٣٨٤ هـ)، والخطابي (ت ٣٨٨ هـ)، وابن جني (ت ٣٩٢ هـ)، والعسكري (ت ٣٩٥ هـ)، وأبي علي الفارسي (ت ٣٧٧ هـ)، والباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ)، والجرجاني عبد القاهر (ت ٤٧١ هـ)، والزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، وابن الأثير (ت ٦٣٧ هـ)، وغيرهم.

---

(٣٩) آل عمران – ٨٧.

(٤٠) الإشارة – ١١٢.

لكن الغزالي (ت ٥٥٥ هـ)، والآمدي سيف الدين أبا الحسن (ت ٦٣١ هـ)، قد تصدرا قائمة الإمداد العلمي.

وكتب الغزالي في الأصول وبخاصة «إحياء علوم الدين»، و«المُستْصَفي من علم الأصول»، وكذا الآمدي وبخاصة كتابه «الإحكام في أصول الاحكام»، كانت نبعاً لا ينفد للعز بن عبد السلام، أما حديثُه عن المجاز فيشدُنا إلى كتاب «الخصائص» لابن جني، وبخاصة باب «شجاعةُ العربية»[41]، وفيه حديث مفصل عن حذف الاسم والفعل والحرف والجملة.

وأذهب إلى أن العز قد اتكأ بشدة على باب المجاز في كتاب الخصائص، الذي نقرأ فيه قوله: «وإنما يقع المجاز، ويُعْدلُ إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي، الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عدم هذه الأصواف كانت الحقيقة البتة»[42]، وفي موضع آخر يقول: «ومن المجاز كثير من باب الشجاعة في اللغة، من الحذوف، والزيادات، والتقديم والتأخير، والحمل على المعنى، والتحريف»[43].

وعن حذف المضاف يقول: «وكذلك أيضاً حذف المضاف مجاز لا حقيقة»[44]، و«أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال نحو: قام زيد، وقعد عمرو، وانطلق بشرُ، وجاء الصيف، وانهزم الشتاء، ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك: قام زيد، معناه: كان منه القيام، أي هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس، والجنس يُطَبِّقُ جميع الماضي، وجميعَ الحاضر، وجميع الآتي الكائنات، من كل من وجد منه القيام، ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد، ولا في مائة ألف

---

(٤١) الخصائص – تحقيق محمد علي النجازر، ٢/٣٦٠ – ٣٨١، ط بيروت – الثانية.

(٤٢) الخصائص – ٢/٤٤٢.

(٤٣) الخصائص – ٢/٤٤٦، وفي التحريف يقول : قالوا لا بل ، ولا بن ، وقالوا ، قام زيد فُمْ عمرو، كقولك ثم عمرو ، وهذا وإن كان بدلاً، فإنه صوب من التحريف .

(٤٤) الخصائص – ٢/٢٥١.

سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم، هذا محال عند كل ذي لب، فإن كان كذلك علمت أن (قام زيد) مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير»[٤٥].

أ- الالتزام بالمنهج الأصولي[٤٦]:

لو رجعنا إلى الآمدي، سيف الدين أبي الحسن، أستاذ عز الدين في علم الأصول[٤٧]، نجده يعرّفُ علم أصول الفقه بأنه: علم أدلّةِ الفقْه، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المُسْتَدلّ بها من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل، بخلاف الأدلة الخاصة المستعملة في آحاد المسائل الخاصة، ...، وأما غاية علم الأصول، فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية، ....، وأما ما منه استمداده، فمن الكلام والعربية والأحكام الشرعية»[٤٨].

والمراد بالكلام معرفةُ الأدِلَةِ، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، فعلم أصول الفقه: هو علم المنطق بالنسبة للفقه، والمراد بالعربية التعامل الدقيق مع اللفظ من حيث دِلالته على المعني بالمطابقة والتضمن، وهذه هي الدلالة اللفظية،

---

(٤٥) الخصائص – ٢/٤٤٨.

(٤٦) رجعت في هذا الموضوع إلى «الرسالة» للشافعي (ت ٢٠٤هـ) بتحقيق أحمد محمد شاكر، ط مكتبة دار التراث، الطبعة الثانية ١٩٧٩م، و«**الإحكام في أصول الأحكام**» للآمدي، سيف الدين أبي الحسن (ت ٦٣١ هـ)، ط دار الحديث بالقاهرة، و«**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**»، مصطفى عبد الرازق ط لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦م، ط الثالثة، و«**أصول الفقيه**» لمحمد أبو زهرة، ط دار الفكر العربي، و«**أصول الفقه، تاريخه ورجاله**» للدكتور شعبان محمد إسماعيل، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ط الرياض، دار المريخ.

(٤٧) يحكي عن أبي عبد السلام أنه قال عن الآمدي «ما تعلمنا قواعد البحث إلا مِنْهُ» شذرات الذهب – ١٤٥/٥.

(٤٨) أصول الفقه – محمد أبو زهرة – ص ٣.

وأما غير اللفظية فهي دلالة الالتزام، وهي أن يكون اللفظ له معنى، وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ، ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه، ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهني، لما كان ذلك اللازم مفهوماً، وكذلك من حيث الاشتراك اللفظي، والترادف اللغوي، والطهور والإضمار، والحقيقة والمجاز.

وعند الأصوليين، تطلق الأسماء الحقيقية على الألفاظ اللغوية والشرعية والألفاظ اللغوية، تنقسم إلى وضعية وعرفية، والمجاز مخصوص في اصطلاح الأصوليين بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة إلى غيرها ....، والمجاز قد يكون لصرف اللفظ عن الحقيقة الوضعية وعن العرفية والشرعية إلى غيرها، كما كانت الحقيقة مُنْقَسِمةً إلى وضعية وعرفية وشرعية، واللفظ اسم وفعل وحرف، وفي الفعل يتحدثون عن اقسامه، وفي الحروف يعرضون لما يكون منها للإضافة، وما يكون منها مضارعاً للفعل وهو ينصب الاسم ويرفع الخبر، ... إلخ، ومن الألفاظ تتكون التراكيب، يقول الآمدي: «اعلم أنَّ اسم الكلام قد يكطلق على العبارات الدالة بالوضع تارة، وعلى مدلولها القائم بالنفس تارة، على ما حققناه في كتبنا الكلامية، والمقصود ههنا معنى الكلام اللساني دون النفساني، وكل هذا يعتبر المبحث الأول في المبادئ اللغوية، والمبحث الثاني: في مبدأ اللغات وطرق معرفتها، وهل هي توفيقية توقيفية، وعن علاقة اللفظ بمعناه الذي وضع له، وفي القسم الثالث، قسم المبادئ الفقهية، والأحكام الشرعية، وفيه يفصلون القول في الحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه، والمحكوم به، «لأنَّ الحُكْمَ الشرعي يستدعي حاكماً، ومحكوماً فيه، ومحكوماً عليه، وهي أربعة أصول»[٤٩].

ومن ثَمَّ ينبثق المنهج الأصولي من طبيعة علم الأصول، الذي يهدف إلى «استنباط الأحكام الشرعية»، ومعرفة «العلل»، والبحث عن «الأدلة».

ولا يكون هذا إلا باعتبار:

(٤٩) (٤٨) الإحكام: ١/٦ – ١١٢.

- الشَّرْع حُجَّةٌ.
- المنْطِق وسيلةٌ.
- اللُّغة وِعَاءٌ.

فالقرآن الكريم، والسنة الشريفة، والقياس والإجماع، مرتبة لا يرقى إليها اجتهاد عقل، وإذا ألزمت الحاجة فأدلة العقل تنهض، بحيث لا تتعارض مع أدلة الشرع، واللغة العربية بألفاظها وتراكيبها وبلاغتها، هي الوعاء الذي تنطق منه أدلة العقل، وإليه تعود أدلة الشرع.

والعز بن عبد السلام التزم بهذا المنهج، وأضاف إليه من روحه وذوقه الشئ الكثير.

١ - الشَّرْعُ حُجَّةٌ:

حُجِّيَةُ القرآن والسنة والقياس والإجماع، أساس ثابت عند الفقهاء، وعند الأصوليين، ولا يحتاج إلى تعقب وإقامة دليل، وفي كتاب «الإشارة» يورد العز بن عبد السلام شاهدين على ذلك، وهما يوضحان ما نذهب إليه، فالنوع السابع من أدلة الحذف، «ما دل العقل على حذفه والشرع على تعيينه»، يقول: ومثاله قوله تعالى: «لا يَنْهَاكُم الله عَنِ الذين لم يقاتِلُوكُم في الدين ولم يُخْرِجُوكُم من ديارِكم أن تبرُّوهم وتُقْسِطُوا إليهم، إنَّ الله يُحِبُّ المُقْسِطِين، إنما يَنْهَاكُم الله عن الذين قاتلوكم في الدين ...» [٥٠]، دل العقل على الحذف، غذ لا يصح النهي عن الأعيان، ودل الشرع على الصلة، لقوله ﷺ لأسماء، لما ألته عن صِلَةِ أمها وهي مشركة: صلي أمك، فكان التقدير: لا ينهاكم عن صلة الذين لم يقاتلوكم في الدين، إنما ينهاكم عن صلة الذين قاتلوكم في الدين، أو عن بر الذين لم يقاتلوكم في الدين» [٥١].

(٥٠) الممتحنة - ٨، ٩.

(٥١) الإشارة - ٦.

هذا النوع السابع، والنوع الثامن من الحذف «ما دَلَّ الشرع على حذفه وتعيينه» يقول فيه: «ومثاله: قوله تعالى: «يَأَيُّهَا الذين آمَنُوا لا تقْربُوا الصلاةَ وأنتُمْ سُكَارَي»[٥٢]، أي لا تقربوا مواضع الصلاة وأنتم سكارى، وهذا عند من رأى ذلك»[٥٣]، وفي هذا النوع يذكر فائدة: يقول فيها: «تقدير ما ظهر في القرآن أولى في بابه من كل تقدير»، وله أمثلة: أحدها: قوله تعالى: «حتى تأتِيَهُم البينَةُ، رَسُولٌ من الله يَتْلُوُ صُحفاً مُطَهَّرَةً»[٥٤]، تقديره: رسول من عند الله، لأنه ظهر في قوله: «ولما جَاءَهُم رَسُولٌ من عند الله»، والثاني: ... إلخ، ويصل بها إلى تسعة شواهد جميعها تقوم على تفسير القرآن بعضه ببعض، بلا إقحام من اجتهاد للعقل. والكتاب كله بمنهجه، وفصوله، وأمثلته شاهد على هذا.

٢ - المنطق وسيلة:

ويتمثل أخذ العز بن عبد السلام بخصائص القواعد المنطقية على إطلاقها إلى تحديد الدليل:

- الاهتمام بتحديد المفاهيم.
- اعتبار العقل مصدراً للدليل.
- محاولة الاستقراء لتوكيد القاعدة.

- الاهتمام بتحديد المفاهيم:

فَشَرْحُ الأصول، ووضعُ الحدود، وبيانُ الفُرُوق ركنٌ أساسي عند الأصوليين، فالحذف: نوع من الاختصار، والاختصار: هو الاقتصار على ما يدل على الغرض مع حذف أو إضمار[٥٥]، والمجاز: فرع للحقيقة، لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما

(٥٢) النساء - ٤٣.
(٥٣) الإشارة - ٦.
(٥٤) البينةُ - ١، ٢.
(٥٥) الإشارة - ٢.

وضع دالاً عليه أولاً، والمجاز: استعمال لفظ الحقيقة فيما وُضِعَ دالاً عليه ثانياً، لنسبة وعلاقة بين مدلولَي الحقيقة والمجاز...»[٥٦].

وليس حذف المضاف من المجاز، لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً، والكلمة المحذوفة ليست كذلك، ...[٥٧]، والكناية ليست من المجاز، لأنها استعملت اللفظ فيما وُضِعَ له، وأرادت به الدلالة على غيره، ولم تُخرِجه عن أن يكون مستعملاً فيما وضع له»[٥٨].

ومجاز المجاز: أن يجعل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر، فَتُجُوِّزَ بالمجاز الأول عن الثاني، لعلاقة بينه وبين الثاني»[٥٩]. وهكذا.

- اعتبار العقل مصدراً للدليل:

على ألا يتعارض مع المقصود الأظهر، فمن أدلة الحذف: ما يَدُلُّ على حذفه، والمقصود الأظهر على تعيينه، وله مثالان: **أحدهما** قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عليكم المَيْتَةُ»[٦٠]، **والمثال الثاني**: قوله تعالي: «حُرِّمَتْ عليكُمْ أُمهاتُكم»[٦١]، فإن العقل يدل على الحذف، إذْ لا يصح تحريم الأجْرام، لأن شرط التكليف أن يكون الفعل مقدوراً عليه، والأجرام لا يتَعَلَّق بها قُدْرَةٌ حادِثةٌ، .....، والمقصود الأظهر، يُرْشِدُ إلى أن التقدير: حُرِّم عليكم أَكْل الميتِة، وحُرِّمِ علَيْكُم نِكَاحُ أُمهَّاتِكُم ...»[٦٢].

---

(٥٦) الإشارة — ١٨.
(٥٧) الإشارة — ٦٣.
(٥٨) الإشارة — ٦٣.
(٥٩) الإشارة — ١١٢.
(٦٠) المائدة — ٣.
(٦١) النساء — ٢٣.
(٦٢) الإشارة — ٣.

وألا يتعارض العقل مع العادة، فالعقل يدل على الحذف في قوله تعالى: «فَذَلِكُنَّ الذي لُمْتُنَّني فيهِ»[٦٣]، لأن اللَّوْم على الأعيان لا يصح، وإنما يُلامُ الإنسان على كسْبِهِ وفعله، فيحتمل أن يكون المقدر «لُمْتُنَّنِي في حُبِّهِ»، لقولهن «قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا»[٦٤]، ويحتمل أن يكون «لُمْتُنَّني» في مُرَاوَدَتِهِ لقولهن «تُرَاوِدُ فَتَاهاَ عن نفَسِهِ، ويحتمل أن يكون لُمْتُنَّني في شأنه وأمره، فيدخل فيه المراودة والحب، والعادة دالة على تعيين المراودة، لأن الحب المفرط لا يلام الإنسان عليه في العادة لقهره وغلبته، وإنما يُلام على المراودة الادخلة تحت كسبه التي يقدر الإنسان أن يدفعها عن نفسه، بخلاف المحبة، لذلك لا يُقَدَّرُ الشأْنُ، والأمر: لأنه لو قُدِّرَ لدخلت فيه المَحَبَّةُ»[٦٥].

وألا يتعارض العقل مع الشرع[٦٦]، ومن هنا، يكون النوع الثاني من أدلة الحذف عند العز بن عبد السلام (ما يدل عليه العقل بمجرده)، وله أمثلة، أحدها، قوله تعالى: «وجَاَءَ رَبُّك»[٦٧]، تقديره: وجاءَ أَمْرُ رَبِّكِ، أو عَذَابُ ربك، أو عَذَابُ ربك، أو بَأْسُ رَبِّكَ، والمثال الثاني: ... إلخ»[٦٨].

- محاولة الاستقصاء لتوكيد القاعدة:-

وهو نوع من تحديد المفهوم، باستقصاء نماذجه، فالنوع له فصول، ولكل فصل أقسام، ولكل قسم شواهد، والشواهد القرآنية تنثال بين يديه كالماء الزلال، وكأنها تلبي له نِدّاءً، فالحذف عنده يقع في تسعة عشر نوعاً، والمجاز يقع في ثمانية وأربعين فصلاً، منها فصل «التضمين»، وهو الفصل الثاني والأربعون، وله خمسون شاهداً قرآنياً، ومجاز التشبيه، وهو الفصل الرابع والأربعون، ويقع في مائة وتسعة أنواع،

(٦٣) يوسف – ٣٢.
(٦٤) يوسف – ٣٠.
(٦٥) الإشارة – ٥.
(٦٦) الإشارة – ٦.
(٦٧) الفجر – ٢٢.
(٦٨) الإشارة – ٤.

لكل نواع شواهد، وشواهد النوع التاسع بعد المائة، أربعة عشر شاهداً، ومجاز اللزوم ستة عشر نوعاً ...

وفي الفصل الخامس والأربعين، وهو في «تعدد مصححات التجوز في محل واحد» يتحدث عن أقسام الأوصاف، فهي «نقص وكمال، وما ليس بنقص ولا كمال»، ويتطرق إلى صفات الله سبحانه وتعالى: وهي ثلاثة: أحدها: صفات الذات، الثاني: صفات الأفعال، والثالث: صفات السَّلْبِ، ولا يُسْلَبُ عن ذاته ولا صفاته إلا صِفَةٌ لا كمال فيها. ومن صفات الذات: الرحمة، ويعرفها بأسلوبه المنطقي قائلاً: بأنها رِقةٌ وشَفَقَةٌ تَلْزِمهُا في غالب العادة إرادةُ العَطْفِ على المَرْحُوم، وينشأ عنها في غالب العادة الإحسان إلى المرحوم بإزالة ما رُحِمَه لأجله، وهي عند أبي الحسن الأشعري، عائدة إلى إرادة الله بعبده ما يرديه الراحم بمرحومه، وعند من جعله من مجاز التسبيب عائدة إلى ما يعامل به الراحم مرحومه، وعند من حمله على التشبيه، تشبه معاملة المرحوم معاملة الراحم حقيقة». وبعد هذا الاستقصاء المنطقي لكلمة «الرحمة»، ينتقل إلى الصفة الثانية وهي: المحبة، ويعرفها بأنها ملازمة لإرادة إكرام المحبوب، وإرضائه، ويصدر عنها معاملته بالإكرام، ولها أمثلة، أحدها: قوله تعالى: «قُلْ إنْ كُنْتُم تُحِبُّون الله فاتبعوني يُحْبِبْكُم الله»[٦٩]، والثاني: قوله تعالى: «يُحِبُّهُم ويُحِبُّونَهُ»[٧٠]، والثالث: قوله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ الله عز وجل إذا أَحَبَّ عَبْداً، دعا جبريل: إني أُحِبُّ فُلاَناً فأَحِبَّهُ، قال: فَيُحِبُّه جبريل ... الحديث»، الرابع: ما جاء في الحديث الصحيح، عن النبي صلى الله عليه وسلم: أ، رجلاً زار أخاً له في قرية أخرى، فأرسل الله على مَدْرَجَتِه مَلَكاً، فلما أتى عليه، قال: أين تريد ؟ قال: أريد أخاً لي في هذه القرية، قال: هل لك عليه من نعمة تَرُبُّهَا، قال: لا، غير أني أَحْبَبْتُه في الله عز وجل، قال: فإني رسول الله إليك، بأن الله عز وجل قد أَحَبَّكَ كما أَحْبَبْتَهُ فيه»[٧١].

(٦٩) آل عمران — ٣١.

(٧٠) المائدة — ٥٤.

(٧١) الإشارة — ١٠٤، ١٠٥.

وعلى هذا النمط يستعرض صفات: الود، الرضى، الشكر، ويستمر معها إلى الصفة الخامسة والعشرين(٧٢).

٢ - اللغة وعاء:

اللغة بألفاظها وتراكيبها ركن أساسي في المنهج الأصولي، فإذا كان الركن الأول هو الشرع وبه يقترب المنهج الأصولي من المنهج الفقهي، والركن الثاني هو القواعد المنطقية، وبه يقترب من المنهج الكلامي، فبهذا الركن يصير المنهج الأصولي لغوياً، ولكن ليس من منظور اللغويين، ولكن من مفهوم المتكلمين حيث يتعامل الأصولي مع اللغة بتعمق واستيعاب وجرأة، فيفيد منها ويفيدها.

ب - الكلمة - لا الجملة - أساس البناء في العبارة:

يهتم الأصوليون بالدرجة الأولى بتحديد معاني الألفاظ، فيقسمون الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، ولكل منها أحوال، ثم ينتقلون إلى الجمل، إنهم يفتقون معاني الكلمة إلى أقصى ما يمكن أن تحققه من معان، مُوثفين العادة والواقع والشرع والمنطق والسياق، للوصول إلى فهم النص.

١ - أحوال الكلمة القرآنية في بِنْيةِ الجملة عند العز بن عبد السلام:

كتاب «الإشارة» هدفه تفسير القرآن تفسيراً مشبعاً بروح الأصوليين، وكأنه أحسَّ أن الأصوليين بحاجة إلى تفسير يساعدهم على استنباط أحكامهم الشرعية، بما لا تنهض به كتب التفاسير السُّنيةِ والكلامية لغوية أو فقهية أو بلاغية، فوضع لهم كتابه هذا في أشد ما يحتاجون إلى الإحاطة به في النظم القرآني، وهو بابا الحذف والمجاز.

لذا تحول الكتاب إلى موسوعة، فيه لغة، وفيه فقه، وفيه أصول، وفيه بلاغة، وفيه كلام أشعري، ولكنه ليس في واحد من هذه دون تلك.

---

(٧٢) الإشارة — ١٠٥ — ١١٢ .

فأساسه تفسير النظم، وهدفه استنباط الحكم، وخطابه للأصوليين والدارسين، وكأنه تطبيق لكتاب أستاذه الآمدي «الإحكام في أصول الأحكام»، كما جاء «الكشاف» للزمخشري تطبيقاً لكِتَابَيْ «الدلائل والأسرار» للجرجاني.

والكلمة عند الأصوليين — كما هي عند اللغويين — أساس بنية الجملة، ويضيف الأصوليون إليها الاحتفاء بالجملة وبالسياق، والكلمة: اسم وفعل وحرف: ولكل أحوالٌ في الحذف، وأحوالاً في التجّوز، ولا نريد أن نستقصي، بل سنقدم نماذج وننتقل إلى الجملةن ثم إلى اعتبار السياق.

وما من كلمة في القرآن، الا وقد اختيرت أدق الاختيار، وشغلت مكاناً لا تشتغله غيرها من الكلمات، مهما اقتربت الحروف وتشابهت المعاني.

وقد تحذف الكلمة إينما كان موقعها في الجملة، مبتدأة أو خبراً أو فاعلاً أو مفعولاً أو مضافاً إليه، أو تكون فعلاً أو حرفاً، وهي في حذفها أبلغ منها في ذكرها.

وليست القضية في الحذف، ولكن في معرفة كُنْهِ المحذوف «فالعرب لا يحذفون ما لا دلالة عليه، ولا وصلة إليه، لأن حذف ما لا دلالة عليه مُنَافٍ لغرض وضع الكلام من الإفادة والإفهام»(٧٣).

ووسيلة الوصول إلى المحذوف تتعدد، فقد يكون الشرع وسيلة، أو العقل، أو العادة، أو الواقع، أو السياق، مما أفاض فيه العز بن عبد السلام.

ومع التجوز تحولت الكلمة الحقيقية عن موقعها، وأفسحت المكان لأخرى، لها من طاقات التعبير ما تخدم به المعني، وتبلغ به حد الإعجاز.

يقول العز بن عبد السلام في التعبير القرآني عن «المشيئة» الغالب أن الإذْن في الشيء لا يقع إلا بمشيئة الأذن واختياره، والملازمة الغالبة مُصَحِّحَةٌ للمجاز، وله أمثلة: أحدها: قوله: «وما كَانَ لِنَفْسٍ أن تَمُوتَ إلا بإِذْنِ اللهِ»(٧٤)، الثاني: قوله:

---

(٧٣) الإشارة — ٣.

(٧٤) آل عمران — ١٤٥.

«وأُبْرِئُ الأَكْمَهَ والأَبْرَصَ وأُحْيِي المَوْتَى بإذن الله»(٧٥)، أي بمشيئة الله، أو بأمر التكوين، فإن الأمر يلازمه مشيئة الآمر غالباً، كما يلازم الإذن مشيئة المُرِيد غالباً، والثالث: قوله تعالى: «آلر، كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إليكَ لِتُخْرِجَ الناسَ من الظُّلُمَاتِ إلى النُّورِ بإِذْنِ رَبِّهِمْ إلى صِرَاطِ العَزِيزِ الحَمِيدِ»(٧٦)، أي بمشيئة ربهم، أو بأمر ربهم إياه بذلك، فالإذن من مجاز الملازمة، والظلمات والنور والصراط من مجاز المشابهة، ونسبة الإخراج إليه، صلى الله عليه وسلم، من مجاز نسبة الفعل إلى سببه، كما ذكرنا، والرابع: قوله تعالى: «ويُخْرِجُهَم من الظُّلُمَاتِ غلى النورِ بإِذْنِه»(٧٧)، أي بمشيئته، أو بأمره بذلك، الخامس: قوله تعالى: «فَهَزَمُوهُمْ بإِذْنِ اللهِ»(٧٨)، أي بمشيئة الله وإرادته، وقال ابن عباس: بأمرالله ، أي بقوله كن، وهذا من مجاز التمثيل: شَبَّهَ الأشياء في قدرته بسهولة هذه الكلمة على من ينطق بها لسرعة نفوذ مشيئته وقدرته فيما يرديه ويقصده. النوع الثاني: التعبير بالإذن عن التيسير والتسهيل في مثل قوله تعالى: «واللهُ يدْعوُ إلى الجَنَّة والمغْفرة بإِذْنِه»(٧٩)، أي بتسهيله وتيسيره إذ لا يحسن أن يقال: دَعَوْتُه بإذني، ولا قمت وقعدت بإذني، وهذا قول الزمخشري، ويجوز أن يُراد بالإذن ههنا: الأمر، أي: يدعوكم إلى الجنة، والمغفرة بأمره إيَّاكُم بطاعته، وكلاهما من مجاز الملازمة»(٨٠).

وقد تقترب الكلمتان في حروفهما، ولكن لا يكُونُ هذا سبباً في الخلط بينهما في المواقع، فهناك مثلاً «التفريق والتَّفَرُّق» و«التولي والإعراض» و«الشرح والسعة» و«الحمل والتحميل» و«الحط والوضع» وغيرها، يقول العز بن عبد السلام: « النوع الثاني والأربعون: التفريق والتفرق»: التفريق: في الأجرام بالأماكن، وفي المعاني

(٧٥) آل عمران — ٤٩.
(٧٦) إبراهيم — ١ ، ٢.
(٧٧) المائدة — ١٦.
(٧٨) البقرة — ٢٥١.
(٧٩) البقرة — ٢٢١.
(٨٠) الإشارة — ٥٩.

بالأوصاف، تشبيهاً لاختلاف الأوصاف وتباعدها باختلاف الأماكن وتباعدها وله أمثلة: **أحدها**، قوله: «لانُفَرّقُ بين أحَدٍ من رُسُلِهِ»[81]، أي: لا نؤمن بهذا ونكفر بهذا فنصف أحدهما بالتصديق والآخر بالتكذيب، **الثاني**: قوله تعالى: «وما أنزَلْنَا على عَبْدِنَا يومَ الفُرْقَانِ، يوم التقي الجَمْعَان»[82]، وهو مصدر بمعنى التفريق، فرق بينهم يومئذ بنصر المؤمنين، وخذلان الكافرين، **الثالث**: قوله تعالى: «تَبَارَكَ الذي نَزَّلَ الفُرْقَانَ على عَبْدِهِ»[83]، أي الفارق بين الحق والباطل، والحلال والحرام، ومنه التفريق بين المسائل بالأوصاف المناسبة والشبيهة، وأما **التفرق**: فإنه حقيقة في تفرق الأبدان، مجاز في التفريق بالأديان، شبَّهَ التفرق باختلاف الأديان بالتفرق بالاختلاف في المكان، لأن اختلاف الأديان كالاختلاف بالأماكن والأزمان، وله أمثلة: أحدها: قوله تعالى: «وما تفَرَّقُوا إلا من بَعْدِ ما جَاءَهُم العِلْمُ»[84]، الثاني: قوله تعالى: «الذين فرَّقُوا دينَهمْ»[85]، الثالث: قوله تعالى: «وما تَفَرَّق الذين أوُتوُا الكِتَابِ إلاَ مِنْ بعد ما جاءِتْهُم البَيِّنَةُ»[86]، ويجوز أن يكون هذا من مجازا لتسبيب، لأن التفرق في الأديان سبب للتفرق بالأبدان، فيكون من مجاز التعبير بلفظ المسبب عن السبب، ومنه قوله تعالى: «وإِن يَتَفَرَقَا يُغْنِ الله كُلاً من سعِتِه»[87]، وكذلك تأليف القلوب، لما كان الاتفاق على دين واحد وهوى واحد سبباً للائتلاف جاز أن يعبر عنه بلفظ الائتلاف، في قوله تعالى: «لو أنْفَقتَ ما في الأرضِ جميعاً ما ألَفْتَ بين قَلوُبِهِم، ولكنَّ الله ألَّفَ بَيْنَهُم»[88]، وفي قوله

(٨١) البقرة — ٢٨٥.
(٨٢) الأنفال — ٤١.
(٨٣) الفرقان — ١.
(٨٤) الشورى — ١٤.
(٨٥) الأنعام — ١٥٩.
(٨٦) البينة — ٤.
(٨٧) النساء — ١٣٠.
(٨٨) الأنفال — ٦٣.

تعالى: «فألَّف بين قُلُوبهم»[٨٩]، وكذلك تباعد القلوب، في قوله تعالى: «وقلوبُهُم شَتَّى»[٩٠]، ولما كانت العداوة سبباً للتفرق، والتشتت سمي ذلك بما يؤول إليه من التفرق والتشتت بالأبدان»[٩١].

ومن الطريف أن يتوقف العز بن عبد السلام عند التدوز في الحروف، وليس في الأسماء والأفعال فقط، فمن ذلك « هل » و«الهمزة» و«في» و«علي» و«عن» و«من» و«ثم» و«الباء» و«لعل وعسى»، يقول: «وأما الحروف» فقد تجوزت العرب ببعضها، وهو أنواع أحدها: «هل» ويَتَجوَّزَ بها عن الأمر والنفي والتقرير ، فأما الأمر، فله أمثلة، أحدها: قوله تعالى: «فهل أنتم مُسْلِمُون»[٩٢]، معناه: أسْلِمُوا، الثاني: قوله تعالى: «فهل أنتم مُنْتَهُون»[٩٣]، معناه: فانتهوا، الثالث: قوله تعالى: « فهل أنتم شَاكِرُون»[٩٤]، معناه: فاشكروا، الرابع: قوله تعالى: «فهَلْ مِنْ مُدَّكِرْ»[٩٥]، معناها: فاذكروا، وأما النفي فله أمثلة، أحدها: قوله: «لهل ترى لهم من باقية»[٩٦]، معناه: فما ترى لهم من باقية، والثاني: قوله تعالى: « فهل يُهْلَكُ إلا القوَمُ الفاسِقُون»[٩٧]، معناه: فلا يُهْلَكُ إلا القوم الفاسقُون، الثالث: قوله: «هل يَنْظُرُون إلا أن يأتِيَهُم الله في ظُلَلٍ مِنَ الغَمَام»[٩٨]، معناه: ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام، الرابع: قوله تعالى: «هل جزاءُ الإِحْسَانِ إلا الإِحْسانُ»[٩٩]، معناه: ما

(٨٩) آل عمران – ١٠٣.
(٩٠) الحشر – ١٤.
(٩١) الإشارة – ٨٢.
(٩٢) هود – ١٤.
(٩٣) المائدة – ٩١.
(٩٤) الأنبياء – ٨٠.
(٩٥) القمر – ١٥.
(٩٦) الحاقة – ٨.
(٩٧) الأحقاف – ٣٥.
(٩٨) البقرة – ٢١٠.
(٩٩) الرحمن – ٦٠.

جزاء الإحسان إلا الأحسان، الخامس: قوله صلى الله عليه وسلم: «هل أنْتِ إلا إصْبعٌ دُميتِ»، أي ، ما أنت إلا إصبع دميت، واختلف في قوله تعالى: «وتقُولُ هل من مَزِيد»[١٠٠]، فقيل: إنه نفي الاستزادة معناه: لا مزيد في، وقيل: إنه طلب لها، معناه: زدني ، وأما التقرير، فله مثالان: أحدهما قوله تعالى: «هل عِنْدَكُم من عِلْمٍ فَتُخْرِجُوه لنا»[١٠١]، الثاني: قوله: «هل لَكُمْ من شُركَاءِ في ما رَزَقْنَاكُم»[١٠٢]، .... إلخ[١٠٣].

٢- أحوال الجملة القرآنية في بنية العبارة عند العز بن عبد السلام:

يتراوح حال الجملة في العبارة بين الذكر والحذف، وعماد المجاز عنده اللفظ، لا الجملة ولا الجمل، لذا جعل النوع «الثامن عشر من أنواع المجاز» في الجملة: وله أمثلة: أحدها: قوله تعالي: «أن أضْرِبْ بِعَصَاكَ الحَجَرَ فانَفجَرَتْ ... »[١٠٤]، و«أن أضْرِبْ بِعَصَاكَ الحَجَرَ فانْبَجَسَتْ ...»[١٠٥]، ثم عدد أربعة أمثلة[١٠٦]، أما النوع «التاسع عشر»، فكان في حذف الجمل الكثيرة استغناء عنها لدلالة السياق، وله أمثلة أحدها: «فأتيا فِرْعَوْن فَقُولا إنَّا رَسُولُ رَبِّ العالمين، أن أرْسِلْ معنا بني إسرائيل، قال أَلَمْ نُرَبِّكَ»[١٠٧]، تقديره: فأتياه فأبلغاه، فلما سمعه قال: «ألمْ نُربك. وذكر في ذلك ثلاثة أمثلة[١٠٨].

---

(١٠٠) ق – ٣٠.
(١٠١) الأنعام – ١٤٨.
(١٠٢) الروم – ٢٨.
(١٠٣) الإشارة – ٢٠ – ٢٦.
(١٠٤) البقرة – ٦٠.
(١٠٥) الأعراف – ١٦٠.
(١٠٦) الإشارة – ١٨.
(١٠٧) الشعراء ١٦ – ١٨ .
(١٠٨) الإشارة – ١٨.

٣ - دليل السياق عند العز بن عبد السلام:
ومجاله التفصيلي في «الاحتكام إلى الذوق».

جـ - الاحتكام إلى الذوق:

نتساءل، كيف نجح الذوق الفني للعز بن عبد السلام في أن يتسلل — على استحياء — من خلال هذه الأغصان الكثيفة، والفروع المتشابكة المتراصة، كأنه ضوء قمر يشق طريقه بين أكداس السحب، ليعلن أنه ما زال يتنفس؟

لم يكن بمقدور العز بن عبد السلام الفني أن يظل حبيساً في وجدانه، فكان يطفو على السطح بين الحين والحين في شكل لفتاتٍ جمالية، تنم عن روح أدبية كامنة، ولكنها لم تتمكن إلا من مساحات محدودة، بالرغم من الفرص العديدة التي منحت للعز بن عبد السلام ليسمح لذوقه أن يتنفس دون المساس بأصول المنهج، ومنها مثلاً فرصة الحديث عن الإعجاز، فقد استقصى كل الأقوال، وجمعها في سلة واحدة، وفيها ما قاله المعتزلي والأشعري وغيرهما، يقول في فصل الإعجاز: هو الإيجاز والبلاغة «ولكُمْ في القصاص حياةٌ»[١٠٩]، أو البيان والفصاحة «فاصْدَعْ بما تُؤْمَر»[١١٠]، «فلما اسْتيأسُوا مِنْه خلصُوا نجِيا»[١١١]، وهو رصفه الذي أخرجه عن عاداتهم في النظم والنثر والخطب والشعر والرجز والسجع المزدوج، مع أن ألفاظه مستعملة في كلامهم، أو هو أن قارئه لا يمله، أو زيادة حلاوته مع كثرة تلاوته بخلاف غيره، فإن يُمَلُّ إذا كثُر منه، أو هو إخباره بما مضى كقصة أهل الكهف وذي القرنين وموسى والخضْر، وجميع قصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، أو هو إخباره بما يكون كقوله تعالى: « فإنْ لم تَفْعَلُوا ولَنْ تَفْعَلُوا»[١١٢]،

---

(١٠٩) البقرة — ١٧٩.
(١١٠) الحجر — ٩٤.
(١١١) يوسف — ٨٠.
(١١٢) البقرة — ٢٤.

«ولن يَتمَنَّوْه أبَداً»[113]، أو اشتماله على العلوم التي لم تكن فيها آلتها ولا تعرفها العرب ولا يحيط بها أحد من الأمم، أو صَرْفُهُم عن القدرة على معارضته، أو صرفهم عن معارضته مع قدرتهم عليها وحرصهم على إبطاله، أو إعجازه بجميع ذلك لاشتماله على جميعه»[114].

ففي غمرة اللملمة لكل قول شارد ووارد أُنِسْيَ أن يتوقف عند «زيادة حلاوته مع كثرة تلاوته، بخلاف غيره فإنه يُمَلُّ إذا كُثِرَ منه»، ويفصل فيها القول ذَوْقاً لا شَرْعاً.

ويتحدث عن السياق وما هو إلا واحدة من مفردات النظم الفني الذي شغل عبد القاهر الجرجاني في «دلائل الأسرار»، والتوقف عنده يفتق أكمام الجمال في الأسلوب القرآني، وقد احتفي به عز الدين فَلْتةٍ جمالية، ولكنه عاد أدراجه.

ففي الحديث عن ضروب التفسير يقول: « .... ومن ضروب التفسير ما يتردد بين محملين أحدهما أَظْهَرُ عند النزول ....، وقد يتردد بين محامل كثيرة يتساوى بعضها عن بعض، ويترجح بعضها على بعض، وأولى الأقوال ما دَلَّ عليه الكتاب في موضع آخر، أو السنة، أو إجماع الأمة، أو سياق الكلام، وإذا احتمل الكلام معنيين وكان حمله على أحدهما أوضح وأسد موافقة للسياق كان الحمل عليه أولى ، ....، وعلى الجملة، فالقاعدة في ذلك أن يُحْمَلَ القرآنُ على أصح المعاني، وأفصح الأقوال، فلا يحمل على معنى ضعيف، ولا على لفظ ركيك، وكذلك لا يُقَدَّرُ فيه من المحذوفات إلا أحْسَنُها وأشدُّها موافقة وملاءمة للسياق»[115].

يقول هذا إذا ابتعد عن التقسيم والتزيق، أما إذا عاد، فيكون السياق دليلاً في زحام الأدلة، ففي باب الحذف يقول «في النوع الخامس عشر»: «حذف المفاعيل التي يَغْلُبُ حذفها كمفعول المشيئة والإرادة في باب الشرط، وباب لو،

(١١٣) البقرة — ٩٥.

(١١٤) الإشارة — ٢١٥.

(١١٥) الإشارة — ٢٢٠.

وكمفعول الإفساد»...، «وأما ما يحذف لدلالة السياق عليه فله أمثلة: أحدها قوله تعالى: «يَبْسُطُ الرزْقَ لمن يشاء ويَقْدِرُ ولكنّ أكثر الناسِ لا يعلمون»(١١٦)، تقديره: ولكن أكثر الناس لا يعلمون أن الله هو القابض الباسط، ثم يستمر في الأمثلة، وفي المثال الخامس يقول: قوله تعالى: «ونَحْنُ أقْرَبُ إليه مِنْكُم ولكن لا تبصرون»(١١٧)، تقديره وملائكتنا أو رُسُلنا أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرونهم، والعرب ينظرون إلى مقصود الإفادة في هذا الباب ونحوه، فإن كان المقصود نسبة الفعل إلى الفاعل اقتصروا عليه، وقالوا: «فلان يُعْطي ويمنع ويصل ويقطع، والله يحيي ويميت، لأنه ليس الغرض ذكر المُعْطي والمَمْنُوع، والموصول والمقطوع، والمحيا والممات، ولكن الغرض وصف الفاعل بهذه الأفعال، وإن كان الغرض ذكر المفعول لا غير لم يتعرضوا للفاعل، كقوله تعالى: «قُتِلَ الخَرَّاصُون»(١١٨)، وقوله تعالى: «قُتِلَ الإنْسَانُ ما أكْفَرَهْ»(١١٩)، وقوله تعالى: «كُبِتُوا كَمَا كُبِتَ الذين من قَبْلِهِم»(١٢٠)، وقوله تعالى: «ولُعِنُوا بما قالوا»(١٢١)، وقوله: «أولئَكَ الذين أُبْسِلوُا بما كسبوا»(١٢٢)، ليس الغرض ههنا ذكر الكابت ولا القاتل ولا اللاعن، ولا المُبْسِلُ، وإنما الغرض في نسبة القتل واللعن والكبت والإبسال إلى المذكورين، وإن تعلق الغرض بالفاعل والمفعول أتوا بهما كقوله تعالى: «خَلَقَ كُلَّ شئٍ»(١٢٣).

والبون شاسع بين ما قاله العز ههنا ، وما قاله الجرجاني في الدلائل في الموضوع نفسه(١٢٤).

---

(١١٦) الإسراء — ٣٠.
(١١٧) الواقعة — ٨٥.
(١١٨) الذاريات — ١٠.
(١١٩) عبس — ١٧.
(١٢٠) المجادلة — ٥.
(١٢١) المائدة — ٦٤.
(١٢٢) الأنعام — ٧٠.
(١٢٣) الإشارة — ١٨، وانظر كذلك : ص ١٣، ١٥، ١١٥.
(١٢٤) انظر الدلائل : القول في الحذف، وحذف الفاعل والمفعول به، من ١٥٣ — ١٧٢، تحقيق الشيخ محمود محمد شاكر، ط المدني، ١٩٨٤م.

وثَمّ مجال آخر تعرض له العز، وكان مجالاً خصيباً لانطلاق الحاسة الأدبية، وهو باب: «**أسلوب التهكم في القرآن**»، وذلك في الفصل الحادي والأربعين: «في المخاطبة والإخبار المبنيين على زعم الخصْم دون ما في نفس الأمر»، وأمثلته: **أحدها**: قوله تعالى: «ومن الناس من يتخذُ مُنْ دُونِ الله أنْدَاداً»(١٢٥)، ذكر ذلك بالنسبة إلى ظنهم وزعمهم، غذ ليس لله نِدٌّ ولا ضِدٌّ، **الثاني**: قوله تعالى: « أيْنَ شُرِكَائي»(١٢٦)، وليس هذا إثباتاً للشركاء، بل هو مُنَزَّل على قول الخَصْم، معناه: أين شركائي بِزَعْمِكُمْ ومثله، قوله ﷺ، حكاية عن ربه عز وجل: «فَمَنْ عَمِل لي عَمَلاً أشْرَكَ فيه غيري تركته لشريكي»، معناه: تركته لشريكي بزعمه، والثالث: ... إلخ، ثم يقول: ويجوز أن يكون هذا كله على طريق التهكم والاستهزاء الذي يراد بهما ضد المنطق به، فيكنى بالند والشريك عن نفيهما، وبالرسول عن المُفْتَري الرسالة، وكذلك بالذي نزل عليه الذكر، ويكني بالحليم الرشيد عن السفيه الجاهل، وبالعزيز الكريم عن الذليل المهان، ونظير هذا أمر التهديد في مثل قوله تعالى: «اْعلمُوا ما شِئْتُم»(١٢٧)، وفي مثل قوله: «فاعْبدُوا ما شئتم»(١٢٨)، وفي مثل قوله: «واستفززْ من استَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وأجْلِبْ عليهم بخَيْلكَ وَرجْلِكَ وشَارِكْهُم في الأمْوَالِ والأوْلادِ وعْدهُم، وما يعَدُهُم الشيطان إلا غُرُوراً»(١٢٩)، فإن المراد بهذه الألفاظ ضد ما أشعر به الأمر من طَلَب الفِعْلِ، فعَبَّر بطلب الفعل عن طلب الترك، وأنواع التهكمات كثيرة، منها ... إلخ»(١٣٠).

وبالرغم من ذلك، نجد له ملاحظات فنية، كونت مقاييس جمالية، منها:

---

(١٢٥) البقرة — ١٦٥.

(١٢٦) النحل — ٢٧.

(١٢٧) فُصّلتْ — ٤٠.

(١٢٨) الزمر — ١٥.

(١٢٩) الإسراء — ٦٤.

(١٣٠) الإشارة — ٥٣، ٥٤.

مقياس الخفة أو السهولة:

وهو يراعي هذه السمة حتى في تقدير ما هو محذوف، ففي نهاية عرضه للمضافات المحذوفة في النظم القرآني كله يقول: «ووراء ما ذكرته حذف كثير في مضافات خفية، مهما تردد المضاف بين المجاز والحقيقة، نظرت إلى أحسنها. وقدرته محذوفاً، فإن استويا نظرت إلى أيهما أشد ملاءمة للسياق وموافقة له فقدرته»[١٣١].

وفي التطبيق يلقانا هذا المقياس في «الحذف» في قوله تعالى: «فَمَا أَوْجَفْتُم عليه»[١٣٢]، تقديره: فما أوجفتم على أخْذِه، أو على حيازته، أو على اغْتنامِه، أو على تحْصيلِه، فيقدر من هذه المحذوفات أخفها وأحسنها وأفصحها وأشدها موافقة للغرض في هذه الآية، فتقدير «أخذه» ههنا: أحسن من تقدير «اغتنامه» لأنه أخصر، ومن تقدير «حيازته» لثقل التأنيث الذي في «حيازته»، وكذلك جميع حذوف القرآن من المفاعيل والموصوفات وغيرهما، لا يُقَدَّرُ إلا أفصحها وأشدها موافقة للغرض، لأن العرب لا يُقَدِّرُون إلا ما لَوْ لَفَظُوا به لكان أحسن وأنسب لذلك الكلام، كما يفعلون ذلك في الملفوظ به، مثال ذلك، قوله تعالى: «جَعَلَ الله الكَعْبَةِ البَيْتَ الحَرَامَ قياماً للنِاسِ»[١٣٣]، قَدَّرَ أبو علي[١٣٤]: «جَعَلَ الله نَصْبَ الكَعْبَةِ» وقدَّر بعضهم «جعل الله حُرْمَةَ الكَعْبَةِ»، وهو أولى من تقدير أبي علي؛ لأن تقدير الحرمة في الهَدْي والقَلائِد والشهر الحرام، لا شك في فصاحته، وتقدير «النصب» فيها بعيد عن الفصاحة، وكذلك التقدير في قولهﷺ: «فإن سَفْكَ دمائكم» أحسن من تقدير «فإن صَبَّ دمائكم»، أو «فإن إراقَةَ دمائِكُم» لأن في «الإراقة» ثقل التأنيث، وفي «الصب» ثقل التشديد، ... إلخ، ويستمر في ضرب الأمثلة...»[١٣٥].

---

(١٣١) الإشارة — ٢٠٤.

(١٣٢) الحشر — ٦.

(١٣٣) المائدة — ٩٧.

(١٣٤) هل هو أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧ هـ) أستاذ ابن جني (ت ٣٩٢هـ)؟

(١٣٥) الإشارة — ٤، ٥.

ويعود إلى مقياس الخفة مرة أخرى في فصل «الكلام بالنسبة إلى الحُسْن والقُبْح، أقسام»، «.... فقوله تعالى: «وما كُنْتَ تتلُو من قَبْله من كتاب»[١٣٦]، أحسن من قوله: «وما كنت تقرأ من قبله من كتاب»، لثقل تقرأ بالهمزة، ...، المثال الرابع: قوله تعالى: «لا رَيبَ فيه»[١٣٧]، أحسن من قوله «لاشك فيه»، لثِقَل الإدغام في الشك، واجتماع المثلين، ولهذا كثر ذكر الريب في القرآن، المثال الخامس: قوله تعالى: «ولا تَهِنُوا»[١٣٨]، أحسن من قوله « ولا تَضْعُفُوا» لخفة «تَهِنُوا» وثقل «تضْعُفوا»... إلخ»[١٣٩].

وهو ينفر في المحذوفات من التقديرات السَمْجَةِ، لأن مثله لا يُقَدَّرُ في كتاب الله سبحانه»[١٤٠].

مقياس التناسب:

فالتناسب عنده يشمل النظم القرآني كله، فالله سبحانه «كما حَثَّ على طاعته بما رتب عليها من الخير العاجل والآجل، فكذلك حث عليها بما ذكره في كتابه من صفاته، فإنه ذكرها لعباده ليعرفوها، ويعاملوه بما يناسبها من الأحوال والأقوال والأعمال ...، وقلّ أن توجد صفة من هذه الصفات إلا وهي مناسبة لما قُرِنَتْ به من الأحكام، جاثّةً أو زاجرة عليه، ولكن تلك المناسبة والربط تارة تكون ظاهرة جلية، وتارة تكون باطنة خفية، ولذلك أمثلة، المثال الأول: قوله تعالى: «وأنَا رَبُّكُم فاعْبدُونِ»[١٤١]، وصف نفسه بالربوبية حثا لهم على عبادته، إذ لا يليق بالعبد الذليل إلا عبادة الرب الجليل، وكذلك قوله تعالى: ....»[١٤٢].

---

(١٣٦) العنكبوت — ٤٨.
(١٣٧) البقرة — ٢.
(١٣٨) آل عمران — ١٣٩.
(١٣٩) الإشارة — ٢٠٤، ٢٠٥.
(١٤٠) الإشارة — ٢٣، ٢٠٥.
(١٤١) الأنبياء — ٩٢.
(١٤٢) الإشارة — ٢٠٦.

ونلحظ هذه السمة فيما يُقَدَّرُ من محذوفات، فيقدر في قوله تعالى: «كُلَّمَا أرادوا أن يَخْرُجُوا مِنْها أُعِيدُوا فيها، وذُوقُوا عذاب الحريق»[143]، وقيل لهم: ذوقوا عذاب الحريق، ولا يقدر «ويقال لهم» لأن «قيل» يناسب «أُعيدُوا»[144].

وفي موضع آخر يكاد يعيد علينا ما قاله الجرجاني في نظرية النظم، من توافر التناسب بين أطراف الكلام، يقول العز بن عبد السلام: واعلم أن من الفوائد أن من محاسن الكلام أن يَرْتَبِط بعضُه ببعض، ويَتَشَبَّثَ بعضه ببعض، لئلا يكون مُقَطَّعاً مُتَبَّراً، وهذا بشرط أن يقع الكلام في أمر مُتَّحِدٍ، فيرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحد الكلامين بالآخر، ومن ربط ذلك فهو مُتَكَلِّفٌ لما لم يقدر عليه إلا بربط ركيك، يصان عن مثله حسن الحديث، فضلاً عن أحسنه، ...» [145].

فالعز يريد المناسبة طبيعية صادقة غيرَ مُتَكَلَّفَةٍ، ولا مصطنعة، والنظم القرآني أجل من أن يقع فيه تكلف أو تصنّع.

بهذا استطاعت النزعة الأدبية الفنية أن تجد لها طريقاً من خلال هذا العرض الفياض، لأنواع الإيجاز والمجاز في النظم القرآني، وكان تنوع الأمثلة وكثرتها الوافرة فرصة لإفساح المجال للذوق الفني أن يختار ويفضل ويؤثر الوضوح على الإغلاق، والخفة على الوعورة، والحسن على القبح، والتناسب على التنافر.

كانت الأحاديث النبوية معيناً له لا ينضب، كما كان الشعر، بجوار ما حشد من آياتٍ كريماتٍ.

وبالرغم من حديثه عن السياق والتناسب بين اجزاء الكلام، إلا أن تحليله الجمالي للنظم القرآني استهدف الكلمة وسَبْرَ أغْوارِها، فانشغل بحروفها، ونطقها، وصحتها، وحسنها، ودقة معناها، ولم يلتفت إلى التراكيب، ولا إلى الفقرة، ولا

(١٤٣) آل عمران — ١٨١.

(١٤٤) الإشارة — ١٣.

(١٤٥) الإشارة — ٢٢١.

إلى الموضوع المتكامل، وما كان له أن يفعل، وهو الأصولي الباحث عن استنباط الحكم من النظم، بعيداً عن الاستمتاع بجماله، فالجمال لايؤدي إلى حكم شرعي.

خامساً: المنهج الأدبي
ابن أبي الإصبع المصري (ت ٦٥٤ هـ)
في كتابه «بديع القرآن»

أولاً: الروافد الثقافية لابن أبي الإصبع المصري.

ثانياً: أسس التحليل عند ابن أبي الإصبع.

أولاً- الروافد الثقافية لابن أبي الإصبع المصري(١)

عاش الأديب الشاعر الناقد ابن أبي الإصبع، عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر البغدادي ثم المصر، ما بين عامي ٥٩٥ هـ(٢) و٦٥٤ هـ، حيث توفي بمصر.

وشكلت شَخْصِيَّتَه روافدُ ثلاثة، هي:

أ – البيئة المصرية في القرن السابع الهجري.

ب – الأدب العربي.

جـ – علوم القرآن الكريم.

---

(١) رجعت في هذا الموضوع إلى: «فوات الوفيات، والذيل عليها لمحمد بن شاكر الكتبي (ت ٧٦٤ هـ)، المجلد الثاني، ص ٣٦٣ وما بعدها، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ط بيروت، و« النجوم الزاهرة» في ملوك مصر والقاهرة لجمال الدين بن تغري بردي (ت ٨٧٤ هـ)، الجزء السابع، ص ٣٧ وما بعدها، ط دار الكتب المصرية، ١٩٣٨م، و»حسن المحاضرة»، في تاريخ مصر والقاهرة للسيوطي (ت ٩١١ هـ)، الجزء الأول ص ٥٦٧، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط عيسى البابي الحلبي. و، «معاهد التنصيص» على شواهد التلخيص لعبد الرحيم بن أحمد العباسي (ت ٩٦٣ هـ)، الجزء الثالث، ص ١٨٠ وما بعدها، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط عالم الكتب، بيروت، و «كشف الظنون» لحاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ) المجلد الأول، ص ٢٣٢ وما بعدها، ط دار الفكر ١٩٨٢م، و»الإعلام»، للزركلي الجزء الرابع، ص ٣٠، ط دار العلم للملايين، بيروت، و»مقدمة» تحقيق (بديع القرآن)، و»تحرير التحبير»، للدكتور حفني شرف، وكتاب «ملامح الشخصية المصرية في الدراسات البيانية في القرن السابع الهجري» للدكتور مصطفى الجويني، ص ٥١١ – ٦١٣ و٧١٩ – ٧٨٢، ط الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠م، و»الأدب في العصر الأيوبي» للدكتور محمد زغلول سلام، ط دار المعارف، ١٩٨٣م، و»مناهج بلاغية» للدكتور أحمد مطلوب، ط الكويت، ١٩٧٣م، و»الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي» للدكتور أحمد سيد محمد، ط دار المعارف، ١٩٧٨م.

(٢) انظر الزركلي ٣٠/٤، حيث يقول: سبق أن جعلت مولده سنة ٥٨٥ هـ كما هو في النجوم الزاهرة، ثم رأيت صاحب «التكملة، الإكمال» يقول: سألته عن مولده فكتبه لي بخطه: محرم ٥٩٥ هـ.

ومصر في القرن السابع الهجري، بشخصيتها، وخصائصها، بظروفها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بنيلها الأسمر، وأهراماتها الشامخة، بإسلامها، وعراقتها، بكل ما فيه ولها وبها، ذاتُ علاقة وطيدة بابن أبي الإصبع، لأنه أديب فنان، تربى ذوقه في أحضان مصر، ووسمته مصر بسماتها، فكشفت عن مكنون نفسه ووجدانه، وكشف هو عن خبايا جمالها وأسرار سحرها.

والأمر هو هو بالنسبة للزجاج اللغوي العراقي، والباقلاني المتكلم العراقي، والقشيري المتصوف الخراساني، والعز بن عبد السلام الأصولي المصري، ولكن يختلف في الدرجة والعمق، وفي توظيف هذه المؤثرات والإفادة من عطائها.

البيئة المصرية في القرن السابع الهجري:

تطل مصر شرقاً على البحر الأحمر الذي يمتد من ورائه المحيط الهندي، وتطل شمالاً على البحر الأبيض، ومن ورائه المحيط الأطلسي، ويكتنف شرق مصر وغربها بحار من رمال وصحاري، ويحد مصر جنوباً مناطق مناخية أستوائية تقسو حرارتها، بينما تقع هي في المنطقة المعتدلة الدافئة.

وشمس مصر لا تغيب، وجوها لا يعرف إلا الصفاء، ومن إشراقها اكتسب المصريون صفة الوضوح، ومن انتظام شروقها وغروبها اكتسبوا صفة النظام والاستقرار، ومن دفئها امتلأت قلوبهم بالعواطف الجياشة.

ونهر النيل لا نظير له بين أنهار الدنيا طولاً، واستقامة مجري، وانتظام فيضان، وهو الذي يلف مصر في وَحْدة شاملة، ومن النيل اكتسب المصريون خصلة الوحدة والنظام، والترابط في العمل من أجل إتقاء أخطار فيضان النيل، والترابط في تنظيم الإفادة بمياهه لسقي البشر والأرض والأنعام.

ومن ميزات هذا النهر العظيم، خلة الاستمرار المتجدد دوماً، فعلى ضفافه نبتت آلتا المعرفة، أوراق البردي، وأقلام القصب، سجل بهما المصري أحداث حياته، وربط الماضي بالحاضر، وتَصَوَّرَ المستقبل.

وصحراء مصر الشاسعة عن يمينها وعن شمالها كونت حصناً يحميها غائلة الهجمات الفجائية، ومكنت لشعبها أن يحافظ على خصائصه الجنسية والحضارية ولم تحرمها من الاتصال بجيرانها، ولكن بالطريقة التي تختارها، ولا تفرض عليها.

وبفضل موقعها الجغرافي الفذ من العالم، كانت في كثير من العصور هي قلب العالم، واستجاب المصريون استجابة طبيعية لموقع بلدهم الجغرافي، فكانت مصر دوماً بلداً مضيافاً، يرحب بالوافدين إليه في طلب المعرفة وباللاجئين إليه في طلب الرزق والأمان.

وغذ منح الله المصريين هذا الموقع الفريد، فقد منحهم الذوق الرهيف، وساعدهم موقع مصر أن يرتقوا بذوقهم هذا، فهم في ملتقي الحضارات، فكانوا ينتخبون ما يتلاءم ومزاجهم، وما تسيغه عقولهم، ثم يصبغونه بصبغتهم.

ولم تكن مصر ملتقي الحضارات، وصانعة إحداها على مر الزمان فحسب، بل كانت مهداً للديانات، وقد ربطتها بالجزيرة العربية صلات متنوعة من أزمان سحيقة، ما بين جوار وتجارة ورحلة إلى صناعة وحرب ونسب.

ومنذ قدوم «عمرو بن العاص» إلى مصر مع نفر من جنوده العرب الفاتحين سنة ٢٠ هـ والهجرات العربية تتوالى تباعاً لتحيا فوق تراب مصر، منعزلة حيناً، وملتحمة بالمصريين أحياناً.

ومع المد العربي المتصل، تتوالى أحداث سياسية، وتنشأ ظروف اجتماعية تهيئ المناخ الطبيعي لعملية مزج، أو إنصهار حقيقي ينبثق منها كيان مصر العربية، وتتحدد ملامحها، ويتشكل أدبها المعبر عن دفائنها.

ومنذ الفتح العربي وحتى نهاية الحكم الأخشيدي، والعلوم الدينية لها الصدارة في مصر، وأول ما دُرِّسَ في مسجد الفسطاط تفسير القرآن، والقراءات، والحديث الشريف، وكان للصحابة الذين شهدوا فتح مصر، أثر بارز في هذه العلوم.

ومن وفود علماء العراق وغير العراق إلى مصر، ونزوح كثير من الأدباء والشعراء المعروفين إليها، نشأت بها نهضة أدبية مزدهرة، وبخاصة أن الطولونيين كانوا أهل كرم وبذخ، استقدموا الأدباء والشعراء وقربوهم ووصلوهم، فكوّنوا حولهم بلاطاً أدبياً، أشبه ما يكون ببلاط خلفاء العباسيين، وكذلك كانت الحياة الأدبية أيام الأخشيديين.

وتعد الحقبة الفاطمية من الناحية السياسية فاتحة عهد جديد، فقد أصبح لمصر لأول مرة منذ أيام الفراعنة، سيادةٌ قوميةٌ تامةٌ متمثلةٌ في حكومة عزيزة الجانب، شديدة الحيوية، تقوم على أساس ديني، ومن الناحية العلمية، فقد تأثر الفكر المصري بالمذهب الفاطمي الشيعي، وبما قام به الفاطميون من نهضة في ألوان العلوم، ومن مظاهر هذه النهضة الإكثار من بناء المساجد، وإنشاء دار العلم التي بناها الحاكم بأمر الله سنة ٣٩٥ هـ وحمل إليها الكتب من خزائن القصر من سائر العلوم والآداب، وجعلها مركزاً للدعوة الفاطمية وأبيحت فيها القراءة لجماهير الناس.

وتدفق الشعراء على القصر الفاطمي يُسْمِعُونَهم مدائحهم التي قامت على فهم المذهب الشيعي والوعي به.

وعُنِيَ الفاطميون بالكتّاب عنايتهم بالشعراء، فأقبل الناس على التعلم، وعلى إجادة الكتابة ليلتحقو بالدواوين، ويَرْقَوْا إلى العلا، وكان وزراء العصر الأول من الحكم الفاطمي من الكتاب: جوهر الصقلي، وَيعقوب بن كلس، والفلاحيْ، والجرجائي، واليازوري، ... وغيرهم، وفي العصر الفاطمي الثاني، كان الوزراء يُخْتَارُون من رجال السيف، وظل الكتاب يتمتعون بمثل منزلتهم الرفيعة السامقة، فمنهم جلساء الخليفة وحجّابه، ومنهم القضاة والدعاة، وهذه أرفع مناصب الدولة بعد الوزراء.

يقول القلقشندي: «لما ولي الفاطميون الديار المصرية، صرفوا مزيد عنايتهم لديوان الإنشاء وكتّابه، فارتفع بهم قدره، وشاع في الآفاق ذكره، وولي ديوان الإنشاء عنهم جماعة من أفاضل الكتاب وبلغائهم، ما بين مسلم وذمي».

وقد هيأ الفاطميون في مصر بهذا الأسلوب مناخاً أدبياً خصيباً، لم يجد الأيوبيون بُدّاً من الحفاظ عليه ورعايته تمكيناً للخطة التي وضعوها لمحاربة المذهب الشيعي، فكما لجأ الفاطميون إلى الأدب لِبَثّ تعاليم التشيع، لجأ الأيوبيون إلى الأدب لنشر مبادئ التسنن، وذلك بالعناية بإنشاء المدارس التي ساهم في بنائها الملوك والسلاطين والوزراء والأمراء وكبار رجال الدولة، وسيدات الأسرة الأيوبية، بل وشادها أيضاً خدم هذه الأسرة وعتقاؤها، ولم يكن لمصر الإسلامية عهد بها قبل ذلك.

ثم أتى المماليك فَجَرَوْا على سُنّة بني أيوب في بناء هذه الدور والإنفاق عليها بسعة.

ولم يكن نقض المذهب الشيعي جُلّ همّ الأيوبيين، فقد ظهرت الحروب الصليبية في الآفاق، وتصدت لها الدولة، وانتصرت عليها، ولم تمكنها من الاستيلاء على مصر، ويجئ دور دولة المماليك في إجلاء آخر صليبي عن البلاد المقدسة، فيتمكن بيبرس من أخذ يافا وأنطاكية وأرسوف، ثم يفلح قلاوون من بعده في أخذ اللاذقية وعكا وطرابلس، ويقوم المماليك البحرية بواجب آخر فوق واجب طرد الصليبيين، ذلك أنه في سنة ٦٥٦ هـ هاجم هولاكو المغولي أسوار بغداد، وأعمل جيشه من التتار ببغداد وأهلها قتلاً ونهباً وتمثيلاً، حتى قضوا على أكثر سكانها، ولم يستثنوا أسرة الخليفة، وبسقوط بغداد زال السؤدد العربي، وانتهى تاريخ الخلافة العربية.

وأراد هولاكو أن يستولى على سوريا ثم مصر، وتحرك نحو الغرب، وقبل أن يتم إخضاع البلاد السورية، رأي أن يعود إلى بلاده تاركاً لقائده كَتَبْغَا إتمام هذا المشروع،

فاتجه إلى مصر، ولكن صده الظاهر بيبرس في موقعة عين جالوت سنة ٦٥٨ هـ واستطاع الظاهر بيبرس أن يستعيد البلاد الشامية، وأهمها دمشق وحلب.

حدث هذا، وكان ابن أبي الإصبع قد توفي منذ أربع سنوات فقط، بعد أن عاش من حكم السلطان الأيوبي العادل سيف الدين أبي بكر أخي صلاح الدين (٥٩٦ – ٦١٥هـ)، ومات في حكم الظاهر بيبرس المملوكي، قاهر المغول.

وقد صمتت مصادر ترجمة ابن أبي الإصبع عن الحديث عن حياته الاجتماعية وعن حياته العلمية الأولى، ومن المسلَّم به أنه التحق بأحد المدارس التي أنشأها الأيوبيون، وعاصر الحركة الأدبية التي دارت حول ديوان الإنشاء، وتحرك وَسْطِ جو أدبي فقهي خلقه الشعراء والكتاب والنحاة واللغويون في قصور الملوك وحول الوزراء وكبار الدولة. ولم يكن بعيداً عن مصدر الأضواء، بل اندفع إليها، ثم أزال غشاوتها عن عينه، وانسحب من وهجها، يقول ابن مكتوب التنيسي في ترجمته المدونة على وجه «تحرير التحبير»، «النسخة الخطية»[٣]، إن ابن أبي الإصبع كان اشتغاله بالأدب والنحو وغيرهما، وسافر إلى الشام، وصحب جماعة من الملوك والأكابر والرؤساء، وامتدحهم، وتقدم عندهم ثم انقطع عن ذلك كله، وحج، واشتغل بعلوم القرآن، وصنف كتباً في إعجازه، أحسن فيها ما شاء،.ثم يذكر ابن مكتوم أبياتاً «من قصيدة مدح ابن أبي الإصبع الملك المعظم عيسى» ويذكر الصفدي في كتابه «الوافي بالوفيات» أن ممن اتصل بهم ابن أبي الإصبع ومدحهم وأكثر من أمداحه فيهم الصاحب محيي الدين بن ندي الجزري (ت ٦٥١ هـ)، الذي صنف له ابن سعيد كتاب «المغرّب في محاسن أهل المغرب»، وكتاب «المشرق في أخبار المشرق» وذكر له ترجمة طويلة[٤].

---

(٣) عن «ملامح الشخصية المصرية» للدكتور مصطفى الجويني، ص ٥١٢ (الجزء الأول والثاني، ميكوفيلم، صورته الجامعة العربية عن مكتبة لاله لي، تاريخ النسخ أواخر القرن السابع، ولعله في عصر المؤلف، نسخة قوبلت بقوص، وهي النسخة المبيضة الموسعة التي أخرجها بعد المختصرة).

(٤) الوافي بالوفيات – ١ /١٧٢ – ١٧٣ . الصفدي، الجزء الأول باعتناء هـ. ريتر، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣١م، جمعية المستشرقين الألمانية.

لقد كان ابن أبي الإصبع شاعراً متميزاً، اتفق من ترجموا له على علو مكانته الأدبية، فصاحب المغرب يقول فيه في معرض ترجمته للشاعر المصري أبي الحسين الجزار: «وهو الآن شاعر الفسطاط، كما أن الزكي ابن أبي الإصبع شاعر مصر»(٥). وصاحب ممالك الأبصار يقول فيه: «وأما مصر فلم يقع إلينا من أهلها إلا واحد، وواحد كالألف، وهو الزكي عبد العظيم ابن عبد الواحد بن ظافر المعروف بابن أبي الإصبع، وله قطع شعر هي السحر الحلال، والبارد العذب، لا ماء النيل الزلال، وعليه تخرج جماعة من المتأخرين الأدباء»(٦).

ومن شعره في المدح، ما قاله للملك الأشرف موسى الأيوبي:

أَرَي الخَدّ! يُبْدِي تَارَةً جَنَّةً خَضْرَا ... أَسَـطْري به أم خَطٌّ من صُدْغِه سَطْرا

عَجِبْـتُ لَـهُ خَجَّـاً تَـوَرَّدَ خَجْلَةً ... تُرِيكَ بِأس الصِّدْقِ فيه الدُّجى ظُهْرا

رَفَعْتُ لَهُ عن دَمْـعِ عَيْنِي ظلاَمَةً ... أَرُومُ بهـا عَطْفَـاً فَوقَـع لي يَجْـري

بِذَا العالَمَ السُّفْلِي بَاتَ فَقَدْ غَدَا ... على العالَمَ العُلْوِيّ يُبْـدِي به الفَخْرا

غَدَا مَجْمَعُ البَحْرَيْن شَرْطَ قَرانِنَا ... ألم تَر مُوسَى فيه قد صَادَفَ الخَضْرا(٧)

وشعر ابن أبي الإصبع يعكس تصويراً لذوق البيئة المصرية إبّان القرن السابع الهجري، لما لقيته من أهوال الحروب الصليبية والمغولية، وبما عانته من فتن ومجاعات وصراعات بين الحكام وغيرهم، وبينهم وبين أبنائهم، وما تكبدونه من ظلم الإقطاع، ومفاسد الأخلاق، وسخف الخرافات، وظلام التخلف، هذا، بجوار ما شهدته من نهضة علمية وأدبية تتناسب مع هذه الظروف.

---

(٥) المغرب في حلي المغرب - لابن سعيد ٢٩٧/١ - عن ملامح الشخصية، د. الجويني.

(٦) مسالك الأبصار - الجزء السادس، ص ٢٣٠، مخطوط، نقلاً عن بديع القرآن، بتحقيق د. حفني شرف، ٦٩.

(٧) معاهد التنصيص أبيات ابن أبي الإصبع - ١٨/٤، عن مدقمة البديع - ٨١.

إن سيطرة الدولة الفاطمية باتجاهها المذهبي، وقمع الحرية المذهبية بين صفوف الناس، وسيطرة الدولة الأيوبية السنية، مع ويلات الحروب اقتصادياً واجتماعياً وضياع الخلافة العباسية، وانتشار القهر، أدى إلى خفوت صوت الإبداع، فانطلق الفن القولي – إلى جانب الزينة في الشكل، والخفة في الروح، والرشاقة في اللفظ، والتلاعب في الإيقاع – بعيداً عن العمق في الفكر والإبتكار في الفكرة.

ومن ثم ظهرت الموسوعات، والمؤلفات الضخمة التي تستوعب التراث، والتي لا تضيف جديداً ذا بال، هو جهد يحوّل الكتلة إلى أجزاء، والأجزاء إلى شذرات، والدائرة هي هي ا تتغير ولا تتبدل، إنما تضيق مرة، وتتسع أخرى، وتختلف أسماؤها، والمضمون واحد.

ومن الطبيعي أن يكون الأدب واللغة والنحو رافداً ثانياً لهذا الشاعر الفنان، فموهبته قد حددت له الطريق ....، ويأتي الرافد الثالث، ويكون علوم القرآن، وهو أمر منطقي، فالقرآن كتاب العربية وعلوم الدين هي المعين لي فهمه والمقوّم للسان والقلم.

وما تركه ابن أبي الإصبع من مصنفات يشهد بذلك، فهي تدور في فلكين:

أ – الأدب العربي.

ب – القرآن الكريم.

في الأدب والنقد والبلاغة:

صَنَّفَ «**درر الأمثال**» يقول عنه «وقد استخرجت أمثال أبي تمام من شعره، فوجدتها تسعين نصفاً وثلاثمائة بيت، وأربعة وخمسين بيتاً، بعد استيعاب أمثال المتنبي، فوجدتها مائة ونصف وثلاثة وسبعين نصفاً وأربعمائة بيت، وأنا على عزم أن أخرج من أمثال أبي الطيب ما أخذ من أمثال أبي تمام، فأجمعها، وأقدم قبلهما جميع ما وقع من الأمثال في الكتاب العزيز بزيادات على ذلك، وهي أمثال،

والأشعار الستة، والحماسة، بعد أن تلوت أمثال القرآن بأمثال دواوين الإسلام الستة[8]، وختمت الجميع بأمثال العامة ليكون إحماضاً [9] يتروح إليه بعد الجد ...» [10].

كما صنف كتاب «**الميزان في الترجيح بين كلام قدامة وبين كلام خصومه**»[11]، و«**تحرير التحبير**» و«**صحاح المدائح**»، وهو عبارة عن ديوان شعر مدح به النبي ﷺ وأهل بيته، كما مدح فيه الخلفاء الراشدين الأربعية ووصف في بعض قصائده القرآن وبلاغته وحسن تركيبه وبديع أسلوبه. وصنف «**وصية إلى الكتاب والشعراء**»، وهي عبارة عن تحرير وتحبير لوصية أبي تمام للبحتري. لأنه رأى أن وصية أبي تمام محتاجة إلى تحبير وتحرير في معانيها، وإيضاح لما أُشْكِلَ منها، وزيادة تفتقر إليها ...» وصنف «**الشافعية في علم القافية**»[12]، ومن عنوانه نفهم مضمونه.

وفي القرآن الكريم:

صنف «**بيان البرهان في إعجاز القرآن**»، و«**بديع القرآن**»، و«**الكافلة بتأويل: تلك عشرة كاملة**»، و«**الخواطر السوائح في كشف أسرار الفواتح**».

هذه هي الروافد التي شكلت شخصية ابن أبي الإصبع الفنية، وجعلت منه فناناً متذوقاً، ورساماً بالكلمة حاذقاً، يصور في شفافية فنون القول المتشعبة في القرآن وفي الشعر والنثر.

---

(٨) هي : البخاري ومسلم والموطأ والترمذي والنسائي وسنن أبي داود.

(٩) الإحماض : التنقل من الجد إلى ما يتفكه به، بالأخذ في ملح الكلام والحكايات.

(١٠) تحرير التحبير – ٢١٩، والبديع – ٨٧، والكتاب مفقود.

(١١) ذكره في البديع – ١٦٦، قائلا : «عملت منه قطعة، وشغلت عن تمامه».

(١٢) ذكره في البديع – ٢٩١.

وإطلالة سريعة على المصادر التي رجع إليها ليصنف كتابه «**تحرير التحبير**»، وتلك التي رجع إليها لكتابه «**البديع**»، تبين لنا مدى شغفل ابن أبي الإصبع بالثقافة الأدبية والدينية، ثم تأتي نزعة الاستقصاء والوضوح والذوق الرفيع، لتكمل هذه الدائرة.

ثانياً : أسس التحليل
عند ابن أبي الإصبع

- تمهيد : «البديع» و«بديع القرآن».
- الالتزام بالمنهج الأدبي.
- بروز الشخصية الأدبية.

تمهيد
«البدَيعُ» و «بَدِيعُ القُرآن»(*)

البديع:

انقسمت حياة مصطلح «البديع» إلى قسمين ظاهرين، أحدهما: حياته الطبيعية النابضة، والأخرى: حياته السطحية العقيمة، واستمرت حياته النابضة ستة قرون، ثم سيطرت الفكرة المنطقية عليه، فجعلته جثة هامدة.

ومن واقع معنى «البديع» في القرآن الكريم، كما وردت في الآية الكريمة: «بَدِيعُ السَّمَواتِ والأَرْضِ»[١٣]، بمعنى المُنْشِئُ على غير مثال سابق، والمُبْدِئُ بلا حَذوٍ يحتذيه، والخالق قبل المخلوقات، فهم البلاغيون كلمة «البديع».

في لسان العرب: «أبدع الشئ يُبْدِعُه، وابَتَدَعَهُ: أنشأه وبدأه، وبَدَعَ الرُكيَّةَ: استنبطها وأحدثها، ورَكِيٌ بديع: حَديثَةُ الحفر، والبديعُ والبِدْعُ: الشئ الذي يكون أولاً، وفي التنزيل: «قل ما كُنْتُ بِدْعاً من الرُّسُل»[١٤]، أي ما كنت أول من أُرْسِل، فقبلي رسل كثير ....، وابتدعتُ الشئَ: اخترعته، لا على مثال.... إلخ»[١٥].

فالبديع: الجديد، والغريب، والبارع، والعجيب، ومن هنا فَهِمَ البلاغيون القدماء مصطلح البديع على أنه درجة خاصة من التَّميُّزِ، يظفر بها الفنان المطبوع،

(*) عرضت هذا الموضوع في كتابي «البديع: تأصيل وتجديد»، ص ١١، ط منشأة المعارف – الإسكندرية، ١٩٨٦م.

(١٣) البقرة – ١٧، والأنعام – ١٠١.

(١٤) الأحقاف – ٩.

(١٥) لسان العرب – مادة «بدع» ١/ ٢٣٠، ط دار المعارف. والرُّكية: البئة، والجمع: ركي وركايا.

لذا نراهم يوسعون دائرته تارة ويجعلونها مرادفة للبلاغة، وأخرى يُضَيِّقُونها ويجعلونها خاصة بالتفرد في فنون بعينها، وهم في تحديدهم لهذه الفنون، كأنهم قولون : إن هذه ... هي المنوطة بالإبداع والاختراع، وهي مجاله، وما عدا ذلك لا يحتاج إلى نفس الجهْد، وإلى نفس التَّفَرُّد، وسنعرض هنا لجهودهم في هذا المضمار، مدركين تماماً أن الجمود الذي لحق «البديع» بعد ذلك، لم يأت من فراغ، ولم يكن وليدَ التدهور الذوقي والحضاري والأدبي فقط، إنما كانت له جذوره التي زرعها البلاغيون بلا قصد، فأخِذَت عنهم بقصد، وجُفِّفَت حتى ذوت، وصار «البديع» كما يحدده السكاكي (ت ٦٢٦ هـ) «وجوه مخصوصة كثيراً ما يُصار إليها لقصد تحسين الكلام»[١٦]، وكما وضعه بدر الدين بن مالك (ت ٦٨٦ هـ) في قالبه الأخير «معرفة توابع الفصاحة»[١٧].

وما قصة البديع سوى قصة البلاغة بأسرها، قصة الذوق العربي، والفن العربي، والفطرة العربية في أوجها، وفي ضمورها.

وسنقسم حديثنا هنا عن مصطلح «البديع» إلى قسمين، أو إلى مرحلتين: المرحلة الفنية، ومرحلة الجمود.

أ - المرحلة الفنية:

حيث كان البديع، بمعنى الابتداع المتميز، والاختراع المتفرد، وكان مرادفاً لمعنى البلاغة بمفهومها الواسع.

والبادية كانت أدبية، على يد الرُّواةِ، فهم الذين أطلقوا صفة «البديع» أي الجميل الرائع من الصياغة الحُلوة على بيت الأشهب بن رميلة، يقول الجاحظ في بيت الاشهب:

هُمُ سَاعِدُ الدَّهْرِ الذي يُتَّقى به   وما خَـيْرُ كفٍّ لا تَنُوءُ بِسَـاعِدِ

---

(١٦) المفتاح — ٢٤٣، ضبط وتعليق نعيم زرزور — ط بيروت، لبنان.

(١٧) بدر الدين بن مالك — المصباح في علم المعاني والبيان والبديع — الطبعة الأولى، ١٣٤١هـ..

«هُمُ ساعدُ الدَّهْرِ»، إنما هو مثل، وهذا ما تسميه الرواه «البديع»[١٨].

وطَفِقَ الجاحظ يبحث عن بداية هذا البديع الرائق في شعر الشعراء، فوجد أن العتابي (ت ٢٠٨ هـ) كان يحذو حَذْوَ بشار (ت ١٦٧ هـ) في البديع»[١٩]، وأن الراعي (ت ٩٠ هـ) كان كثير البديع، وبشارا كان حسن البديع، أما العتابي فيذهب شعره في البديع[٢٠]، وأن جميع من يتكلف البديع من الشعراء المولدين كمنصور النَّمِري (ت ١٩٠ هـ)، ومسلم بن الوليد (ت ٢٠٨ هـ)، كان يسير على ألفاظ العتابي، ويحذو حَذْوَهُ، ومِثَالَهُ في البديع[٢١].

وبين الجاحظ، وابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ)، وجدنا المبرد (ت ٢٨٥ هـ)، وابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) يصفان الأشعار الجيدة بأنها مبتدعة»[٢٢].

ثم يأتي ابن المعتز، وكتابه «البديع» يعتبر من العلامات البارزة في حياة البلاغة عامة، والبديع بخاصة، لأنه يَرُدُّ فيه على من ادعى أن الشعراء المبتدعين السابق ذكرهم، هم الذين ابتكروا الصُّور البديعية التي أتوْا بها في شعرهم، فإنه وُجِدَ في القرآن واللغة، وأحاديث الرسولﷺ، وكلام الصحابة، والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سَمَّاهُ المحدثُون البديع[٢٣]، والبديع عند ابن المعتز خمسة أنواع : الاستعارة، والتجنيس، والمطابقة، ورد الإعجاز على ما تقدمها، والمذهب الكلامي»[٢٤].

---

(١٨) البيان والتبيين — ٤/٥٥، ط هارون، الرابعة — الخانجي.
(١٩) البيان والتبيين — ١/٥١.
(٢٠) البيان والتبيين — ٤/٥٦.
(٢١) البيان والتبيين — ١/٥١.
(٢٢) انظر : «الكامل» للمبرد — ١/١٨٣، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، و «الشعر والشعراء» لابن قتيبة، ١/٩٢، تحقيق أحمد شاكر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.
(٢٣) البديع — ١.
(٢٤) قال ابن أبي الإصبع : «المذهب الكلامي عبارة عن احتياج المتكلم على المعنى المقصود بحجة عقلية، تقطع المعاند له فيه، لأنه مأخوذ من علم الكلام، الذي هو عبارة عن إثبات أصول الدين بالبراهين العقلية"، تحرير التحبير — ١١٩، تحقيق د. حفني شرف.

ثم هو يوضح أنه لم يجعل البديع خمسة فنون عن جهل بمحاسن الكلام، ولا ضيق في المعرفة، «فمن أحب أن يَقْتَدِي ويقتصر بالبديع على الخمسة فليفعل، ومن أضاف إلى هذه المحاسن أو غيرها شيئاً إلى البديع، أو لم يَأْبَ غيرَ رأينا فَلَهُ اختياره»[٢٥].

ومحاسن الكلام -التي ذكرها- في الشعر، ثلاثة عشر، هي الالتفات، والاعتراض، والرجوع، وحسن الخروج، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتجاهل العارف، والهزل الذي يراد به الجِدّ، وحسن التضمين، والتعريض، والكناية، والإفراط في الصفة، وحسن التشبيه، وإعنات الشاعر نفسه في القوافي، وحسن الابتداءات.

ونخرج من هذا النص بـ:

١ - أن ثمة حَرَكَةَ تَجْديد تبلورت على صعيد الشعر العربي، قسمت النقاد إلى مؤيد ومعارض.

٢ - أن أصحاب المحافظة على التراث، هالتهم الدعايات العريضة التي نالها أصحاب التجديد، فأرادوا أن يُرْجِعُوا الأمور إلى نصابها، ويبينوا أصولها، وهذا ما سنجده مثلاً عند الآمدي (ت ٣٧٠ هـ) في الموازنة، والجرجاني علي بن عبد العزيز (ت ٣٩٢ هـ) في الوساطة.

٣ - أن ابن المعتز رأى أن فُنُونَ البديع الخمسة هي المحك الذي يكشف عن أصالة الشاعر، ولكنه ترك الباب مفتوحاً لتغير الأحوال والمفاهيم والبيئات..

٤ - أن «محاسن الكلام» درجة أقل في نظره من فنون البديع، أو هي الدرجة السائدة من الجودة التي لا تشهد بتميز أو ابتكار.

٥ - أن السكاكي حين استعمل مصطلح «محسنات بديعية» لم يأت بجديد، فقد سبقه إليه ابن المعتز.

(٢٥) البديع - ٥٧.

ودعوة ابن المعتز لغيره من النقاد والبلاغيين، أن يضيفوا ما يرونه، كانت وبالاً على فن البديع، إذ تبارى البلاغيون في التقسيم والتشقيق حتى بلغ الأمر عند أسامة بن منقذ (ت ٥٨٤ هـ) إلى مائتين وخمسة وتسعين باباً في البديع.

ويسير تيار التجديد بين التأييد والمعارضة — المؤيدون يعتبرونه ابتكاراً وبديعاً، والمعارضون يسمونه «صنعة» وتجاوزاً.

فابن طَبَاطَبَا (ت ٣٢٢ هـ) يعتبر ما أتى به المجددون — عجيب ولطيف وإبداع «للطيف سحرهم فيها، وزخرفتهم لمعانيها"[٢٦]، والجرجاني — على ابن عبد العزيز يوضح المسألة أكثر، فيرى أن البديع بديعان، أحدهما الذي يأتي عفواً ويعتمد على الذوق والسليقة الطيعة، وخُصَّ الشعراء الأقدميون به، والآخر ويتصف بالصنعة والقصد[٢٧] والإفراط، وهو ما نراه في شعر المحدثين، ذلك لأنهم ينهلون من معين القدماء الذين أتوا على كل بديع، والمقلدون بعضهم محسن والآخر مُسِئٌ، بعضهم محمود والآخر مذموم، بعضهم مقتصد والآخر مفرط، فدرجة الإحسان في التجديد هنا، تأتي من المهارة في الاحتذاء، والإحسان في الاقتداء، والأبيات البديعة عنده هي «الأبيات الغريبة الحسنة المتميزة عن أخواتها في الرشاقة واللطف»[٢٨].

وهو بهذا لم يبتعد عن فكرة الآمدي في البديع ولا في ربط الجديد بالقديم، ربطاً تعسفياً»[٢٩].

وحديث الرُّماني (ت ٣٨٤ هـ) عن البلاغة يعني أنه فَهِمَ أن البديع أعلى درجات البلاغة، فحين اعتبر البلاغة أحَدَ وجوه الإعجاز، التفت إلى فكرة التميز،

---

(٢٦) عيار الشعر — ٤٦، تحقيق د. محمد زغلول سلام — ط منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨٥م.

(٢٧) أي القصد إلى التقليد.

(٢٨) الوساطة — ٢٠ وما بعدها، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي —الطبعة الثالثة— الحلبي.

(٢٩) الموازنة — ١٥١، تحقيق السيد أحمد صقر، ط دار المعارف ١٩٦١م.

تميّز الصنعة الإلهية عن الصنعة البشرية التي قسمَها إلى درجتين في الجودة، يقول : «وأما البلاغةُ فهي على ثلاثِ طَبَقاتٍ، منها ما هو أعلى طبقة، ومنها ما هو أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن»(٣٠).

وفي «حِلْيَةُ المحاضرة» للحاتمي (ت ٣٨٨ هـ)؛ تتسع دائرة البديع، في فنون عديدة بعد أن يصفه بالتفرد، يقول : «فوجدت أربابَ الكلام يَعْمَدُون إلى الإيجاز في حالة الحاجة إلى الإيجاز، والإطالة والتوسع عند الحاجة إلى الإطالة والإتساع، لّما انفردَتْ به لُغَتُهم دون اللغات من أصناف البديع كالتجنيس والتطبيق والاستعارة والإشارة والوحي والتشبيه والاستثناء، والتبليغ والترديد والتصدير ...، إلى غير ذلك من أفانين البديع(٣١).

وفي «الصناعتين» للعسكري (ت ٣٩٥ هـ) باب خاص للبديع، هو الباب التاسع، بعد أن يتكلم عن الإيجاز والإطناب والتشبيه والسجع والإزدواج، ويجعل البديع في خمسة وثلاثين فصلاً منها «الاستعارة والمجاز والتطبيق والتجنيس والمقابلة وصحة التقسيم، وصحة التفسير والإشارة والإرداف والمماثلة والغلو والترشيح والتكميل ... إلخ»، ويقول : «فهذه أنواع البديع التي ادَّعَي من لا رواية له، ولا دراية عنده، أن المُحْدَثين ابتكروها، وأن القدماء لم يعرفوها، وذلك لما أراد أن يُفَخّمَ أمر المُحْدثين، لأن هذا النوع من الكلام إذا سَلِمَ من التكلف - وبَرِئَ من العيوب كان في غاية الحسن ونهاية الجودة»(٣٢).

ومع الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) نجد إصراراً على تسمية فنون البلاغة بالبديع، لأنه ينادي بأن أصناف البديع التي توصل إليها الشعراء بما فيها من تفرد وتميز لا

---

(٣٠) النكت - ٦٩، تحقيق د. محمد زغلول سلام، ط دار المعارف، الثالثة.
(٣١) حَلْيَةُ المحاضرة في صناعة الشعر - لأبي علي محمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي - ١/١٢٤، بتحقيق الدكتور جعفر الكناني، ط بغداد ١٩٧٩م.
(٣٢) الصناعتين - ٢٧٢ وما بعدها، تحقيق البجاوي وأبو الفضل إبراهيم، ط الحلبي.

يمكن معرفة الإعجاز القرآني بها، لأن نظمه متفرد، ولا يُقَارَنُ بها»[٣٣].

ويُفصِّلُ ابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) القول في البلاغة التي يجمع لها تعريفات عديدة من كتب الجاحظ والرماني وعبد الكريم النَّهْشَلي وغيرهم، ثم يعرِّفُها بأنها «وضع الكلام مَوْضِعَهُ من طولٍ أو إيجازٍ، مع حسن العبارة»[٣٤]، ثم يفرد باباً بعنوان « المُخْتَرِع والبديع»، يقول فيه «المخترع من الشعر هو: ما لم يُسْبَقْ إليه قائِلُهُ، ولا عَمِل أحدٌ من الشعراء قبله نَظِيَرَهُ، أو ما يقرب منه»[٣٥]... «البديع : ضروب كثيرة وأنواع مختلفة، وأنا أذكر منها ما وسِعَتْهُ القدرة، وساعدت فيه الفكرة، إن شاء الله تعالى، —على أن ابن المعتز— وهو أول من جمع البديع، وألف فيه كتاباً — لم يَعدّه إلا خمسة أبواب، الإستعارة أولها ثم التجنيس ثم المطابقة ثم رد الإعجاز على الصدور، ثم المذهب الكلامي، وعد ما سوى هذه الخمسة أنواع، محاسن، وأباح أن يُسَمِّيَها من شاء بعد ذلك بديعاً، وخالفه من بعده في أشياء منها يقع التنبيه عليها، والاختيار فيها وقعت من هذا الكتاب إن شاء الله»[٣٦].

وهكذا أخذ البديع منذ دعوة ابن المعتز يتحول إلى باب مفتوح للاجتهاد، وانحدر الأمر إلى التعريفات العُقْم، وضاعت فكرة الإبداع والإختراع في خضم التنافس بين البلاغيين، عل سد النقص الذي توهموا أن ابن المعتز وقع فيه.

ويحاول ابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ) أن يَخْطُوَ خُطْوةً أعمق من سابقيه، فهو في كتابه يبحث عن خصائص الإبداع أو الفصاحة، كما سماها، وتعقب شروطها، في الكلمة وفي التركيب، في اللفظ وفي المعنى، فلم يهتم بالوقوف عند تعريف للبديع أو للبلاغة، أو للفصاحة، بالرغم من أنه أوحى لمن جاء بعده من

---

(٣٣) إعجاز القرآن : ٦٦ — ١١٢، تحقيق السيد أحمد صقر، ط دار المعارف ١٩٦٣م.

(٣٤) العمدة — ١/٢٥٠، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط دار الجيل، بيروت، الرابعة ١٩٧٢م.

(٣٥) العمدة — ١/٢٦٢.

(٣٦) العمدة — ١/٢٦٥.

السكاكي وتلاميذه، بفكرة المحاسن اللفظية والمحاسن المعنوية، وهذا ما سنجده عند ابن الأثير.

وفي «الأسرار» للجرجاني (ت ٤٧١ هـ) نصٌّ يغنينا عن الإفاضة في الحديث، تكلم عن التجنيس وكيف صار بديعاً «أما التجنيس فإنك لا تستحسن تجانس اللفظين إلا غذا كان موقع معنييهما من العقل موقعاً حميداً، ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيداً، أتَرَاكَ استضعفت تجنيس أبي تمام في قولـه:

ذَهَبَتْ بِمَذْهَبِه السَّمَاحَةُ فالتَوَتْ　　　فيــه الظُّنُون أَمُذْهِبٌ أم مَذْهِبُ

واستحسنت تجنيس القائل «حتى نَجَا من خَوْفِه وما نَجَا»[٣٧].

وقول المُحْدَثِ [٣٨]:

نَاظِـرَاهُ فيمــا جَنَـى ناظِـرَاهُ　　　أَوْ دَعَــانِيَ أَمُــتْ بِمَـا أَوْدَعَاني

لأمر يرجع إلى اللفظ؟ أم لأنك رأيت الفائدة ضَعُفَتْ عن الأول وقويت في الثاني؟ ورأيتك لم يَزِدْكَ بـ «مُذْهِبٌ» و «مَذْهَبٌ» على أن أسمعك حروفاً مكررة، تروم لها فائدة فلا تجدها إلا مجهولة مُنَكَّرة، ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللفظة، كأنه يخدعك عن الفائدة، وقد أَعْطَاكَهَا، ويوهمك كأنه لم يزدك، وقد أحسن الزيادة وَوَفَّاهَا، فبهذه السريرة صار التجنيس — وخصوصاً المستوفي منه المتفق في الصورة — من حَلْي الشعر، ومذكوراً في أقسام البديع»[٣٩].

فالتجنيس صار بديعاً لأنه يعطيك الفائدة التي خدعك عنها، ويوهمك أنه لم يزدك، وقد أحسن الزيادة وَوَفَّاهَا، فليس البديع هو التجنيس، بل العكس، التجنيس قد يكون بديعاً، إذا كان متميزاً أصيلاً، وغير بديع إذا كان تافهاً ركيكاً.

---

(٣٧) نجا الأولى : بمعنى احدث. والأخرى : بمعنى : خَلَصَ.
(٣٨) في اليتيمة ٢٢٩/٣، أن البيت لشَمْسَوَيْه : ويُنسب إلى أبي الفتح البُسْتي، راجع هامش ص ١٠٠ من الأسرار.
(٣٩) الأسرار — ٤، تحقيق محمد رشيد رضا، الطبعة السادسة، ١٩٥٩م، القاهرة.

ومن هنا كانت الاستعارة بديعاً عند الجرجاني، كما فعل الآمدي، يقول الجرجاني: «وقال الآمدي: ثم قد تأتي في الشعر ثلاثة أنواع أخرى يُكْتَسَي المعني العام بها بهاءً وحُسْناً، حتى يخرج بعد عمومه إلى أن يصير مخصوصاً...»، ثم قال: «وهذه الأنواع هي التي وقع عليها اسم البديع، وهي الإستعارة، والطباق والتجنيس، فهذا نص موضع القوانين، وعلى أن الاستعارة من أقسام البديع، ولن يكون النقل(٤٠) بديعاً حتى يكون من أجل التشبيه على المبالغة، كما بينت لك، وإذا كان كذلك، ثم جعل الإستعارة على الإطلاق بديعاً، فقد أعلمك أنها اسم للضرب المخصوص من النقل دون كل نقل»(٤١).

ولم يتهيأ هذا التميز، ولن يكون هذا «البديع» إلا إذا كان طَيِّعاً، طلبه المعنى، ولم يَسْعَ المعنى إليه، ناداه النظم ولم يفتعل هو نظماً، يقول الجرجاني: «وعلى الجُملة فإنك لا تجد تجنيساً مقبولاً، ولا سجعاً حسناً، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه، وساق نحوه، وحتى تجده لا تبتغي به بدلاً، ولا تجد عنه حولاً، ومن ههنا كان أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه، وأحقه بالحسن وأولاه: ما وقع من غير قصد من المتكلم إلى إجتلابه ...»(٤٢).

هذا هو البديع، البديع الذي سماه الرماني (ت ٣٨٤ هـ) بالبلاغة، وسماه القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) بالفصاحة، وأطلق الجرجاني عليه مصطلح «النظم».

ويطبق الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) أفكار الجرجاني، يقول في قوله تعالى: «وجِئْتُكَ من سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقين»(٤٣)، وقوله: «من سَبَإٍ بِنَبَإٍ» من جنس الكلام الذي

---

(٤٠) يقول الرماني في تعريفه للإستعارة: «هي تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة، على جهة النقل للإنابة». النكت – ٧٩.

(٤١) الأسرار – ٣٢٣.

(٤٢) الأسرار – ٧.

(٤٣) النمل – ٢٢.

سماه المحدثون البديع، وهو من محاسن الكلام الذي يتعلق باللفظ بشرط أن يجئ مطبوعاً، أو يصنعه عالم بجواهر الكلام يحفظ معه صِحَّةَ المعنى، وسَدَادَهُ، ولقد جاء ههنا زائداً على الصحة، فحسن وبدع لفظاً ومعنى»[٤٤].

هذا هو البديع، بغض النظر عن أنه قد ضم فنوناً عديدة، أو فنوناً محدودة، فالذي يهمنا هو « المقياس البديعي للفن أيا كان اسمه»، ويسمى ابن منقذ (ت ٥٨٤ هـ) كتابه «البديع في نقد الشعر»، ويدرج تحته ما وصلت إليه يده من فنون بلاغية، حتى أوصلها إلى مائتين وخمسة وتسعين باباً، ولم يُعَرِّفْ البديع، واكتفى بأن قال: «هذا كتاب جمعت فيه ما تفرق في كتب العلماء المتقدمين، المصنفة في نقد الشعر، وذِكْرِ مَحَاسِنِه وعيوبه، فلهم فضيلة الابتداع، ولي فضيلة الاتباع، والذي وقفت عليه: كتاب «البديع» لابن المعتز، وكتاب «الحالي» وكتاب «المحاضرة» للحاتمي، وكتاب «الصناعتين» للعسكري، وكتاب «اللُّمَع» للعجمي، وكتاب «العمدة» لابن رشيق، فجمعت من ذلك أحسن أبوابه، وذكرت منه أحسن مثالاته ليكون كتابي مغنياً عن هذه الكتب، لِتَضَمُّنَهُ أحسن ما فيها»[٤٥].

ويؤلف ابن أبي الإصبع (ت ٦٥٤ هـ) كتابه «تحرير التحبير»[٤٦]، ثم يختصره في كتابه «بديع القرآن»، ....[٤٧].

وأخذ الطريق في الانحدار، وبدأ التنافس بين العلماء في إضافة مزيد من المسميات تحت فن البديع، دون أن يتوقفوا ليسألوا أنفسهم : ما البديع؟ وهل ما يصنعونه هذا يمت إلى البديع بصلة؟

---

(٤٤) الكشاف – ١٤٤/٣، د دار المعرفة – بيروت.

(٤٥) البديع في نقد الشعر – ص ٨ – تحقيق د. أحمد أحمد بدوي، و د. حامد عبد المجيد ومراجعة إبراهيم مصطفى – وزارة الثقافة والإرشاد – ط الحلبي ١٩٦٠م.

(٤٦) تحرير التحبير – تحقيق د. حفني شرف، ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.

(٤٧) بديع القرآن – تحقيق د. حفني شرف، ط دار نهضة مصر، الثانية.

وبالرغم من ذلك نقرر أنه قد أتيح للبديع من خلال هذه الجهود الضمنية، من يتنبه إلى الذوق ويشيد به، وإلى حسن النظم وإلى الجمال، وإلى كثرة الشواهد الأدبية المختارة التي يبرز فيها بأحلى صوره، وبأمثلها، قبل أن يتقدم به التدهور الفني والذوقي إلى العقم، ويسلمه إلى مدرسة السكاكي ضحية سهلة من ضحاياه الكثيرة.

ونقرر أيضاً أن البديع هو البلاغة في أسمى درجاتها، فالأسلوب المتميز المبتدع هو الذي يؤدي إلى البلاغة، وهو الذي يعطيها البديع، وبالتالي، تكون الفنون البلاغية كلها فنوناً لتحقيق درجة الإبداع، فالتشبيه والمجاز والكناية والطباق والفصل والوصل وغيرها من فنون، إنما هي أوعية يحاول الفنان أن يصب فيها إبتكاره وإبداعه ونبوغه، وقد ينجح وقد يخفق، فليس هناك فنون بديعية، إنما هناك فنون تحاول أن تحقق البديع، أن تحقق البلاغة في أبدع صورها، ومن ثم نحس بمدى الخسارة التي لحقت الدرس البلاغي بالإنحراف إلى ما يسمى بفنون البديع، بمعنى تخصيص فنون بعينها تسمى «البديع»، بينما المقصود من «الفنون البديعية» : الفنون التي نحاول من خلالها تحقيق الإبداع والإبتكار والتميز والفن الجميل.

ب - مرحلة الجمود:

هي ليست مرحلة ظهور الجمود، بل هي مرحلة سيطرة الجمود، لأن ظهوره أقدم بكثير من السكاكي وتلاميذه، فكل فكرة جديدة تحتوي على بَذْرَةِ نقص، صَغُرَتْ أم كَبُرَتْ، وتستطيع هذه البذرة أن تختفي في ثنايا النجاح العريض للفكرة ذاتها، وحينا تخفت الأضواء، وتقل المواهب، وتسقم الأذواق، تبدأ بذرة الجمود في الإعلان عن نفسها، إلى أن تسيطر على الصعيد كُلِّهِ، وتصير هي التجديد، وهي الإبتكار وهي النبوغ.

فالسكاكي المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، وجد أمامه الجرجاني الأشعري (ت ٣٧١هـ)، الذي تأثر بالقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) المعتزلي، الذي تأثر بالرماني المعتزلي

(ت ٣٨٤ هـ) الذي لم يَخْفَ عنه ما كتبه قدامة بن جعفر المتفلسف (ت ٣٣٧ هـ)، وغيره، فهي سلسلة مضطردة يُفْضي بعضُها إلى بعض.

وإذا لاحظنا أن السكاكي قد قسم البديع إلى «محسنات لفظية» وأخرى «معنوية»، فكثير من البلاغيين سبقه إلى هذا، فقدامة يتحدث عن نعوت الجودة التي تتصل باللفظ ثم بالمعنى ثم بالوزن والقافية، وما يندرج تحت ائتلاف اللفظ مع المعنى، واللفظ مع الوزن، والمعنى مع الوزن، في أسلوب جاف تقنين عقيم مستقي من افكر اليوناني، وقد سبق أيضاً - ولكن بطريقة فنية - ابن طَبَاطَبَا (ت ٣٢٢ هـ)، وبعده تكلم فيها العسكري (ت ٣٩٥ هـ)، وابن سينا الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ) ... فالسكاكي لم يأتِ من فراغ.

أقول: وبعد أن وضع السكاكي حَدّاً لعلم المعاني، وحداً لعلم البيان، قال «وإذ قد تقرر أن البلاغة بمرجعيها، وأن الفصاحة بنوعيها، مما يكسو الكلام حُلَّة التزيين، ويرقيه إلى درجات التحسن، فههنا وجوه مخصوصة، كثيراً ما يُصَارُ إليها بقصد تحسين الكلام، فلا علينا أن نشير إلى الأعرف منها، وهي قسمان، قسم يرجع إلى المعنى، وقسم يرجع إلى اللفظ «ومن المحسنات المعنوية» المطابقة والمقابلة والمشاكلة ومراعاة النظير والمزاوجة واللف والنشر والجمع والتفريق والتقسيم والتوجيه (التورية) والاعتراض ...» ومن المحسنات اللفظية «الجناس والسجع»[٤٨].

والسكاكي في تقسيمه البلاغة إلى علمي المعاني والبيان، أخذ قول الزمخشري في الكشاف « .... ولا يغوص على شئ من تلك الحقائق (أي: حقائق القرآن) إلا رجل قد برَع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان»[٤٩]، فجمع السكاكي موضوعات من «الدلائل» للجرجاني ووصفها تحت «علم البيان»، ولم يقصد الجرجاني ولا الزمخشري إلى ما ذهب إليه السكاكي،

---

(٤٨) المفتاح - ٣٢٤ وما بعدها، ط بيروت.
(٤٩) الكشاف - ١ / ١٦.

فلفظ «علم» عند الزمخشري يعني «الإحاطة الشاملة» بما توصل إليه الجرجاني في نظرية النظم، وما توصل إليه الجاحظ في كتابه «البيان»، ولكن السكاكي أبي إلا أن يفسد الأمر.

والسكاكي أيضاً، بعد أن استوفى الحديث في هذين «العِلْمين»، تحدث عن الوجوه التي يصار إليها لتحسين الكلام، ووضع تحتها عدة فنون، وهو بهذا نص على ما يجب إدراجه تحت «البديع»، بالإضافة إلى أنه عكس الموضوع، فبدلاً من أن يكون «البديع» درجة من التميز يصل إليها الفنان عن طريق أي فن بلاغي، صار «البديع» أن تستخدم الجناس والطباق والسجع والازدواج....، ثم قَسَّمَ السكاكي هذه الفنون إلى قسمين، لفظي ومعنوي، وبهذا تمت الرواية فصولاً.

ومشكلة مصطلح علم «البديع» ليست القضية، لأن التقسيم قد استقر، والتصنيف قد استحكم، والأذواق قد سَقُمَتْ، فصار الجمود تجديداً.

ويأتي بدر بن مالك (ت ٦٨٦ هـ)، ويضع مصطلح «البديع»، ويأتي القزويني (ت ٧٣٩ هـ) وشراح التلخيص، وعلماء القرن الثامن ومَنْ بَعْدَهُم، ليسيروا على الدرب، دَرْبِ العقم والتعقيد، والتلاعب بالألفاظ، والتنافس في البديعيات»[٥٠] ... وكلها جهود ضائعة.

حتى يأتي العصر الحديث، وتَتَبدَّلُ الأحْوَالُ.

---

(٥٠) البديعية : قصيدة تحتوي على كل الفنون التي أدرجت تحت «علم البديع»، وهي في الوقت ذاته في المديح، وبخاصة مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، انظر فصل «حياة الصبغ البديعي» للدكتور أحمد إبراهيم موسى، ط دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٩م.

أما عن «بديع القرآن»:

ابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ)، هو الذي أوحى لمن جاء بعده أن يتحدثوا في البديع[٥١]، وأن يحذوا حذوه، وينهجوا منهجه، الذي أوضحه في أول الكتاب، وأكمله في نهاية حديثه عن الفنون البديعية الخمسة، قال: «وإنما غرضنا في هذا الكتاب تعريف الناس **أن المحدثين لم يسبقوا المتقدمين إلى شئ من أبواب البديع**»[٥٢]، ويقول: «ونحن الآن نذكر بعض محاسن الكلام والشعر، ومحاسنهما كثيرة، لا ينبغي للعالم أن يدعي الإحاطة بها، حتى يتبرأ من شذوذ بعضها عن علمه وذكره، وأحببنا لذلك **أن نكثر فوائد كتابنا للمتأدبين**، ويعلم الناظر أنّا اقتصرنا بالبديع على الفنون الخمسة، اختياراً من غير جهل بمحاسن الكلام، ولا ضيق في المعرفة، فمن أحب أن يقتدي بنا، ويقتصر بالبديع على تلك الخمسة، فيلفعل، **ومن أضاف من هذه المحاسن أو غيرها شيئاً إلى البديع، ولم يأت غَيْرَ رَأْيِنَا فَلَهُل اختياره**»[٥٣].

فالبديع قديم، قدم اللغة والشعر، موجود في القرآن والحديث الشريف، وكلام العرب، قبل بَشّارٍ وأضرابِه من الشعراء، وأن ثَمَّةَ فُنُوناً بديعية خمسةً ومَحَاسِنَ

---

(٥١) انظر: «علم البديع والبلاغة عند العرب» لكراتشكوفسكي (ت ١٩٥١م)، الفصل الخاص بتأثير كتاب البديع في الدراسات المتأخرة من مثل كتاب «الوساطة» للجرجاني، و«الموازنة» للآمدي، و«المثل السائر» لابن الأثير، و«مِفاتيح العلوم» للخوارزمي، و«إعجاز القرآن» للرماني، و«المنصف» لابن وكيع التنيسي، و«الصناعتين» للعسكري، و«العمدة» لابن رشيق، وعند الصاحب بن عباد، وأبي علي الحاتمي، ... من ص ١٠٠ – ١١٤، تحقيق محمد الحجيري، ط دار الكلمة للنشر، بيروت، الثانية – ١٩٨٣م. وقد أغفل كراتشكوفسكي العديد من الذين تأثروا «بالبديع» غير ما ذكر، ونضيف إليهم، قدامة بن جعفر والباقلاني وابن منقذ، وابن الأجدابي، والتيفاشي، وابن أبي الإصبع، وغيرهم.

(٥٢) البديع –ص٣– تحقيق كراتشكوفسكي، الطبعة الثانية المصورة، مكتبة المثنى، ببغداد.

(٥٣) البديع – ٥٨.

للكلام كثيرة سيشير ابن المعتز إلى بعضها، وأن هذا الكتاب وضع للمتأدبين فهو تعليمي، وأن باب البديع والمحاسن مازال مفتوحاً للاجتهاد.

ولم يتخلف أحد ممن جاء بعده عن هذا «الاجتهاد».

يقول حاجي خليفة أن «صَفِيّ الدين عبد العزيزْ بن سَرَايا ذكر في بديعيته المسماه بـ «الكافية»، أن السكاكي لم يذكر من أنواع البديع سوى تسعة وعشرين نوعاً، وجمع مخترعُها الأول ابن المعتز سَبْعَةَ عشر نوعاً، وعاصره قدامة بن جعفر الكاتب، فجمع منها عشرين نوعاً، توارد معه على سبعة منها، فتكامل لهما ثلاثون نوعاً، ويعرف كتابه بـ «نقد قدامة»، ثم اقتدى بهما الناس في التأليف، فكان غاية ما جمع منها أبو هلال، حسن بن عبد الله العسكري، المتوفي سنة خمس وتسعين وثلاثمائة، سبعة وثلاثين نَوْعاً، ويعرف كتابه بكتاب «الصناعتين»، ثم جمع منها ابن رشيق القيرواني المتوفي سنة ست وخمسين وأربعمائة في «العمدة» مِثْلَها، وأضاف إليها خمسة وستين باباً في أحوال الشعر وأغراضه، وتلاهما شرف الدين أحمد بنْ يوسف بن أحمد التيفاشي، فبلغ بها السبعين، ثم تصدى لها الشيخ ركن الدين عبد العظيم بن أبي الإصبع، فأوصلها إلى التسعين، وأضاف من مستخرجاته ثلاثين، سَلِمَ له منها عشرون، وأجرى تلك الأنواع في الآيات القرآنية، وسماه «التحرير»، وهو أصح كتاب صُنِّف فيه، لأنه لم يتكل على النقل دون النقد، وذكر أنه وقف على أربعين كتاباً في هذا العلم، قال الحَلّي : وطالعت مما لم يقف عليه ثلاثين كتاباً، فنظمت مائة وخمسة وأربعين بيتاً في بحر البسيط، تشتمل على مائة واحد وخمسين نوعاً»(٥٤).

والذي أجج لهيب هذا السباق، أن الباقلاني في دره على الرماني، رفض أن يكون البديع وجهاً من وجوه إعجاز القرآن ، « لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن

(٥٤) كشف الظنون — ٢٣٣، حاجي خليفة (ت ١٠٦٧ هـ)، ط دار افكر، بيروت، ١٩٨٢م، وانظر : شرح الكافية البديعية لصفي الدين الحلي — ٣٣٥ وما بعدها، تحقيق د. نسيب نشاوي، ط دمشق، ١٩٨٣م.

من البديع الذي ادعوه في الشعر، ووصفوه فيه، لوجود البديع في شعر الشعراء ونثر الكتاب ...»[٥٥].

وإذا أضفنا إلى هذين العاملين -فتح باب الاجتهاد- ورد العلماء على الباقلاني - عامل تقلب الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إِثْرَ اندحار الدولة العباسية، وويلات الحروب الصليبية، وأثرها المباشر على العلم والعلماء، والفن والبلاغة، أدركنا كيف صار ابن أبي الإصبع وكتابه «البديع» نتاجاً طبيعياً -بشكله ومضمونه- لهذه المرحلة.

بدأ ابن أبي الإصبع كتابه البديع[٥٦] بالإشارة إلى أنه مفرد من كتابه «تحرير التحبير»[٥٧] وأنه تتمة لكتابه «بيان البرهان»[٥٨] ثم عرض لمصدري تأليفه لهذا الكتاب وهما : **الرواية والدراية**.

الرواية : «لقاء عقلاء العلماء، وأذكياء الفضلاء، ونبلاء البلغاء في علم البيان، وكل من له عِنَايةٌ بتدبير القرآن، ونَظَرٌ ثاقب في نقد جواهر الكلام،....».

---

(٥٥) إعجاز القرآن - ص ١٦، ومن ٦٦ - ٦٩، ومن ٦٩ - ١٠٧، وانظر الفصل الثاني من البحث، الخاص بالباقلاني ص ٥٠.

(٥٦) اعتمدت على طبعة دار نهضة مصر، الثانية، تحقيق الدكتور حفني شرف، وكذا كتابه «تحرير التحبير» ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، تحقيق د. حفني شرف، بالإضافة إلى كتاب أستاذنا الدكتور مصطفى الجويني «ملامح الشخصية المصرية في الدراسات البيانية في القرن السابع الهجري» ، ط-الهيئة المصرية العامة ، القاهرة - ١٩٧٠م.

(٥٧) يقول المحقق «معنى (تحرير التحبير) : تخليص البديع وتقويمه، ثم تزيينه وتحسينه بما يتفق وموضوعه، وهذا ما كان من المؤلف في بديعه، إذْ أنه لم يعتمد على النقل عن السابقين، بل تعقبهم فيتعريفاتهم وشواهدهم، فحرر ما يحتاج إلى تحرير، وحَبَّر ما يحتاج إلى تحبير، وبذلك كان عنواناً مطابقاً لمسماه»، ص ٥٥ من مقدمة «تحرير التحبير».

(٥٨) أشار الزركلي في الأعلام أن هذا الكتاب مخطوط فيشستربتي برقم ٤٢٥٥، وعنوانه «البرهان في إعجاز القرآن».

والدراية: وتتمثل في الرجوع إلى أمهات الكتب التي شُغَلَتْ بموضوع البديع، أو كان البديع أحد موضوعاتها، ومثلما نفعل في أيامنا هذه، يسرد علينا ابن أبي الإصبع قائمة طويلة من الكتب بلغت ثلاثة وثمانين كتاباً، وهو لا يقتصر على ذكر العنوان والمؤلف فحسب، بل يعلق برأي أحياناً، أو يوضح أمراً يتصل بالمرجع أو الموضوع الذي ينقله، فكتاب «الحالي والعاطل» للحاتمي (ت ٣٨٨ هـ)، لم يظفر بمن يعترف بوقوفه عليه، إلاّ ابن منقذ في بديعه»[٥٩]، وبديع شرف الدين التيفاشي (ت ٦٥١ هـ) «قد جمع فيه ما لم يجمع غيره، لولا مواضع نقلها كمنا وجدها، ولم يُمعِنْ النَّظَرَ فيها، فانُتقِدَ عليه فيها، ما انْتُقِدَ على غيره"[٦٠]. وقد رجع إلى «بديع» ابن المعتز «على ما فيه من التوارد والتداخل، وتسمية أقسام الباب الواحد أبواباً، وضم أنواع المآخذ، وإضافة العيوب إلى المحاسن»[٦١].

وفي تواضع العلماء يخفف من حدة نقده لابن منقذ قائلاً : «وإن كان قَلَّمَا رأيت في هذا الفن كتاباً خلا من موضع نقد بحسب منزلة واضعه من العلم. .....، ولا أدعي سلامة وضعي دون أبناء جنسي، وغير أني توخيت تحرير ما جمعته، ودققت النظر حسب طاقتي ووسعي»[٦٢].

ثم يشير إلى عمله في الكتاب بأنه جمع من فنون البديع «خمسة وتسعين باباً أصولاً وفروعاً، فالأصول منها ما ابتكر المخترعان الأولان تَدْوِينَهُ، وهما قدامة بن جعفر الكاتب، وابن المعتز، وعِدَّتُها ثلاثون باباً بعد حذف ما تواردا عليه منها، وما تداخل عليهما فيها، وخمسة وستين لمن جاء بعدهما، إلى زمني هذا على ما قدمت من الشرائط، ورأيت أن أضيف إلى ذلك الأصل والمضاف فَذْلَكَةً أنا مخرج أسمائها، ومستخرج شواهدها، واستنبطت واحداً وثلاثين باباً لم أُسْبَقْ

---

(٥٩) بديع القرآن — ٤ .
(٦٠) بديع القرآن — ١٢، ١٣ .
(٦١) بديع القرآن — ١٢، ١٣ .
(٦٢) بديع القرآن — ١٣ .

في غلبة ظني إلى شئ منها، .... ، فصارت الفذلكة مائة باب وستة وعشرين باباً ...، ولما فُتحَ عليّ بعمل الكتاب الذي وسمته بـ «بيان البرهان في إعجاز القرآن» ، وعلمت أنه لابد من تتمة تتضمن ما في الكتاب العزيز من أبواب البديع، فأفردت ما يختص بالقرآن، فكان ذلك مائة باب وثمانية أبواب»(٦٣).

ومفهوم البديع عند ابن أبي الإصبع هو ما عند ابن المعتز ومن جاء بعده، عدا السكاكي وتلاميذه، يعني : البلاغة، بما فيها من ابتداع وابتكار، بعيداً عن التقسيم الزائف الذي مزقها إلى علوم ثلاثة، وهي عند ابن أبي الإصبع وجه من وجوه إعجاز القرآن خلافاً للباقلاني، وكتابه «البديع» تتمة لكتابه «البرهان في إعجاز القرآن»(٦٤).

---

(٦٣) (٦٣) بديع القرآن – ١٤، ١٥.

(٦٤) (٦٤) يقول في باب التورية في «تحرير التحبير» : «وإذا وصلت إلى ما وقع من التورية في الكتاب العزيز، وصلت إلى الغاية القُصوْى » – تحرير التحبير، ص ٢٧٠ .

أولاً- الالتزام بالمنهج الأدبي

ويتمثل في:

أ - الإكثار من النماذج الفنية.

ب - الاحتفاء بالمقاييس الجمالية.

جـ - التحليل الجمالي.

أ - الإكثار من النماذج الفنية

والإكثار من النماذج الفنية شعراً ونثراً، سمة من سمات المنهج الأدبي. فليس القَصْدُ منها إظهار غزارة المعرفة، وبيان سعة الإطلاع، بقدر ما تنبئ عن فنيَّة الذي يختار، وسلامة ذوقه، ورغبته في تقديم المزيد من المتعة الفنية، وهذا ما رأيناه عند ابن المعتز، وابن طباطبا، والآمدي، والجرجاني علي بن عبد العزيز، وأبي هلال العسكري، وابن منقذ، وابن رشيق، وابن الأثير، وابن أبي الإصبع، وبهاء الدين السُّبْكي، وغيرهم من الأدباء والنقاد.

وإذا كان هذا بالنسبة للشعر والنثر، فما بَالُنَا بنماذج القرآن الكريم المعجز!

رسم ابن أبي الإصبع خطة لكتابه «بديع القرآن»، ونوي أن يلتزم بها، وهي أن يُفْرِدَ «البديع» القرآني من كتابه «تحرير التحبير» ، ليكون تتمة لكتابه «البرهان في إعجاز القرآن»، وما يلبث أن تَغْلِبَ عليه رُوحُ الباحث المدقِّق، فينطلق يجمع ما للعرب من تراث بلاغي في كتب البلاغة والنقد، والتفاسير، وكتب الحديث، والكتب الأدبية من مثل الأمالي والمحاضرات والأمثال، ودواوين الخطب والشعر والمجموعات، والشروح والرسائل الأدبية إلى كتب الفقه، ويضيف إليها التقاءه بعقلاء العلماء، وأذْكِيَاءِ الفضلاء، ونُبَلاَءِ البلغاء في علم البيان، وكُلٍّ مَنْ له عناية بتدبر القرآن، ويأخذ على نفسه أن يُدَقِّقَ النظر حَسَبَ طاقته، فيتجنب التداخل، ويتحرس من التوارد، وينقح ما يجب تنقيحه، ويصحح ما يقدر على تصحيحه، ويضع كل شاهد في موضعه[٦٥] حتى تحول مشروع التلخيص إلى عمل أصيل قائم بذاته.

وتغلبه نزعته الأدبية فيميل بذوقه إلى نماذج الشعر، يقول في باب «المواربة» : وهي أن يَقُولَ المتكلم قولاً يتضمن ما يُنْكَرُ عليه فيه بِسبَبِهِ، فَيُعِدُّ ما يَتَخَلَّصُ به من ذلك، ... ، وألطف مواربة وقعت في كلام، مواربة عُتْبَان الحَرُوريّ.

---

(٦٥) بديع القرآن — ١٣ ومابعدها.

حيث قال:

فإن يَكُ مِنْكُم، كان مَرْوانُ وابْنُه ... وعَمْرو ومنكم هاشِـمٌ وحَبِيبُ

فَمِنا الحُصَيْنُ والبُطَيْنُ وثَعْنَبُ ... ومنـا أمـيرُ المؤمنـينَ شَـبِيبُ

فإنه لما بلغ شِعْرَهُ هشاماً، وظَفِرَ به، فقال له: أنت القائل:

.... ومنـا أمـيرُ المؤمنـين شَـبِيبُ

فقال: لم أقل كذا، وإنما قلت: «ومنَّا أميرَ المؤمنين شبيب، فَتَخَلَّص بفتحه الراء بعد ضمها»[٦٦].

ويفعل ذلك في باب «التسميط»[٦٧]، وباب «التسجيع»[٦٨]، وفي باب «القَسَم»، يقول: وما أحسن قول من قال في معنى التقريب إلى المحبوب، وخَلْبِ قلبه بالتلطف

يَـوَدُّ أن يُمسِـي عليـلاً لَعَلَّها ... إذا سَمِعَتْ شَكْواهِ يَوْماً تُراسِلُهْ

ويَهْتَزُّ للمعروف في طَلَبِ العُلا ... لِتُحْمَدَ يَوْماً عن لَيْلَي شَمَائِلُهْ[٦٩]

وما ذكرتُ هذين البيتين في هذا الكتاب، مع ما التزمت أني لا أذكر الشعر إلا ما تمسُّ الحاجةُ إلى ذكره ضرورة، إلا لشَغَفِي بهما، ومن شغفي بهما عملت في معناهما، فقلت – وإني لأعلم تقصيري فيما عملت –:

أجُـودُ لِعِلْمِي أنَّ جُودِي يَسُـرُّها ... لِتَحْمَـدَني، وهـي الحقيقـة بالحَمْدِ

تَبيَّنْتُ منهـا أنها تَعْشِـقُ النَّوي ... فأبْدَيْتُ من عِشْقِ النوى فَوْقَ ماعِنْدِي

... إلخ.

(٦٦) بديع القرآن – ٩٥.
(٦٧) بديع القرآن – ١٠١.
(٦٨) بديع القرآن – ١٠٨.
(٦٩) البيتان لكثير عزة الشاعر، المحقق.

ثم يستعرض شواهد أخرى لجميل بن معمر، وعمر بن ضبيعة، وأبي العتاهية، ثم يعود متعذراً عما فعل، قائلاً: «وقد خرجت من هذا الباب عن شرط هذا الكتاب»(٧٠).

ويعود إلى نماذجه الشعرية الكثيرة في باب «جمع المختلفة والمؤتلفة»(٧١)، ويذكر قول ابن نُبَاتَةَ (٧٢) في الخطبة المنامية في باب المناسبة(٧٣)، وفي باب «الالتفات»، يعتذر لأنه لم يجد لِقِسْمٍ من الالتفات شاهداً في الشعر(٧٤)، ويستمر مع الشعر في معظم الأبواب التالية.

وهو لا يقتصر على اختيار النماذج، بل يتوقف أحياناً ليشرح معاني المفردات(٧٥)، أو يعلِّقَ(٧٦) أو يْنقُدَ(٧٧) أو يُحَلِّلَ(٧٨) أو يوازن بين شعرين(٧٩) أو بين

(٧٠) بديع القرآن — ١١٤، ١١٥.
(٧١) بديع القرآن — ١٢٧.
(٧٢) هو يحيي عبد الرحيم بن محمد بن إسماعيل ابن نُبَاتة الفارسي، ولد سنة ٣٣٥ هـ، وتوفي بميا فارقين سنة ٣٧٤هـ.
(٧٣) البديع — ١٤٥ وما بعدها. وسميت هذه الخطبة بالمنامية؛ لأن ابن نباتة قال: لما عملت خطبة المنام، وخطبت بها يوم الجمعة، رأيت ليلة السبت في منامي كأني بظاهر ميافارقين عند الجَبَّانَة، فقلت: ما هذا الجمع ؟ فقال لي قائل: هذا النبيﷺ ومعه أصحابه، فقصدت إليه لأسلم عليه، فلما دنوت، التفت فرآني، فقال مرحباً بأخطب الخطباء، كيف تقول ، وأومأ إلى القبول، فقلت:

لا يُخْبِرُون بما إليه آلوُا — ولو قَدَرُوا إلى المقال لقالوا
قد شربوا من الموت كأساً مُرَّةً — ولم يَفْقدوا من أعمالهم ذَرَّةً

..... إلخ (الديوان— ٩٦ — المحقق، هامش ص ١٥٠).
(٧٤) بديع القرآن — ٤٥.
(٧٥) بديع القرآن — ١٠٧، ١٨٧.
(٧٦) بديع القرآن — ١٤٠، ١٥٧، ١٧٩، ٢٢٣
(٧٧) بديع القرآن — ١١٠، ١٤٣.
(٧٨) بديع القرآن — ١٨٥، ٣١٠، ٣٤٨.
(٧٩) بديع القرآن — ٢٣٠.

شعر وقرآن[٨٠]، أو بين ما في الشعر من فنون البديع[٨١].

أما إذا جاء إلى القرآن الكريم، فينطلق يَجُوبُ الآفاقَ الرَّحْبَةِ بجناحين من التمكن والاستقصاء، ليدلل على أن الأنواع البلاغية، ليست مقصورة على شعر الشعراء، ونثر الكتاب، بل هي موجودة من قَبْلُ في القرآن الكريم.

وتمكن ابن أبي الإصبع من الأدب العربي وعلوم القرآن ليس بحاجة إلى دليل، فمصنفاتهُ ومنهجهُ، وحياتهُ العلمية، كُلُّها شاهدة على ذلك.

ويبدو أن الاستقصاء كان سمة من سمات القرن السابع الهجري وما بعده، فهي عصور الموسوعات، وأقرب مثال منّا العز بن عبد السلام في كتابه «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز»، وها نحن نجده عند ابن أبي الإصبع الذي جعله لوناً من ألوان البديع، وهو من مخترعاته، يقول فيه: «وهو أن يتناول المتكلم معنى فيستقصيه، فيأتي بجميع عوارضه ولوازمه، بعد أن يستقصي جميع أوصافه الذاتية، بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده فيه مقالاً يقوله"[٨٢].

وفي غضون كتابه ترى شواهد هذا المفهوم الذي اتخذه منهجاً لنفسه، ففي باب «المذهب الكلامي» الذي رأي ابن المعتز أنه لا يوجد منه شئ في القرآن، يرد ابن أبي الإصبع بأن «الكتاب الكريم مشحون به»[٨٣]، وفي باب «الاستطراد» ، يقول : «ولم أظفر منه بشئ في القرآن المجيد، إلا في موضع واحد، وهو قوله تعالى: «ألا بُعْداً لِّمَدْيَنَ كما بَعِدَتْ ثَمُودُ»[٨٤]، فمن ظفر فيه بشئ قام بإلحاقه في بابه، ويفعل ذلك في جميع الأبواب»[٨٥].

---

(٨٠) بديع القرآن – ٩٦، ٧١، ٢٤١، ٢٩٩ وغيرها.
(٨١) بديع القرآن – ٢٩٨.
(٨٢) بديع القرآن – ٢٤٧، ٢٤٨.
(٨٣) بديع القرآن – ٣٧.
(٨٤) بديع القرآن – ٩٥.
(٨٥) بديع القرآن – ٤٩.

قد استقصى، ودعا قُرَّاءَه أن يفعلوا مثلما فعل، وكأننا نجد ريح ابن المعتز.

وفي باب «التمثيل» يقول : «وقد استقصيت جميع أمثال الكتاب العزيز من السوَرَ على ترتيبها، وبوبته على حروف المعجم في كتاب كبير"(٨٦)، وفي باب «النوادر» ، يقول : « ولم أظفر في الكتاب العزيز بشئ من هذا الباب إلا بهذا القِسْم ...» (٨٧). وفي باب «حسن الخاتمة» يتتبع خواتم مائة وخمس سور من القرآن، من الفاتحة إلى سورة الناس»(٨٨).

وأدى به إلى منهجه هذا إلى أن يرهق نفسه سعياً وراء شاهد لكل ما ذكره من ألوان البديع، ففي باب «حُسْن الاتباع» يقول : «وهذا الباب مما يخص كلام المخلوقين، ومما أخذ بعضهم من بعض، ولا مدخل لشئ من القرآن العزيز فيه، فإن القرآن مُتَّبَعٌ لا مُتَّبِعٌ، إلا أني عثرت على موضع لطيف يُسَوِّغ دخول هذا الباب من أبواب البديع، والتخلص إلى هذا الموضع، مُفْتَقَرٌ إلى تقديم أبيات للشعراء، اتبع بعضهم فيها بعضاً، وذِكْرُها خارجٌ عن شرط الكتاب، إلا أن ذِكْرَها يدعو إلى ذِكْر ما يُذْكَرُ في هذا الباب من القرآن، فيسهِّلُ ذلك صعوبة هذا القدر»(٨٩).

ويؤدي به هذا الاستقصاء إلى التحايل لما لا يجد له شاهداً في القرآن، ففي باب تأكيد المدح بما يشبه الذم، يقول : «وهذا الباب أيضاً كالذي قبله في عِزَّةِ وقوعه في الكتاب العزيز، ولهذا لم أجد منه إلا آيةً واحدةً تَحَيَّلْتُ على تأويل ندخل به في هذا الباب ...» (٩٠).

ولا يعيب هذا الاستقصاء، إلا أنه يُوظَّفُ لخدمة فكرة سابقة عليه، بغض النظر عن النتائج التي من الممكن أن يحققها، فحين أدى الاستقصاء إلى عدم

---

(٨٦) بديع القرآن — ٨٧.
(٨٧) بديع القرآن — ٢٢٤.
(٨٨) بديع القرآن — ٣٤٦ وما بعدها.
(٨٩) بديع القرآن — ٢٠١.
(٩٠) بديع القرآن — ٤٩.

وجود شاهد على «حُسْنِ الاتباع» اتبع شاهداً، وحين لم يجد شاهداً على تأكيد المدح بما يشبه الذم تحايل على شاهد.

وبذلك يتحول الاستقصاء إلى رصيْدٍ للظواهر، لا إلى اكتشاف للحقائق، يتحول الاستقصاء هنا إلى فهرسة أكثر منه وسيلة منهجية للوصول إلى الأحكام العامة.



ب - الاحتفاء بالمقاييس الجمالية

ومن المقاييس الجمالية التي احتفي بها ابن أبي الإصبع:

- الوضوح.
- السهولة.
- حسن الجوار أو التناسب.
- البديـع.

والمقياس الجمالي: يعني: شرط يتحقق به التناسب بين أجزاء العمل الفني، إذا توافر بشكل مطرد أدى إلى الإحساس بالرضي والمتعة.

ولا بد للعمل الفني أن يحتوي في تشكيله على عناصر تجعله يرتقي من المستوى المباشر في الأداء إلى المستوي الفني الراقي.

وأصحاب المنهج الأدبي يصرون على توافر هذه العناصر للعمل الفني، ليشرعوا في قبوله وتذوقه ثم تحليله.

ومع النظم القرآني تتحول هذه العناصر إلى مكونات أساسية في تشكيله، وعلى المتذوق الفني أن يرصد وجودها وحركتها، ودرجة أدائها لوظيفتها، ليس هذا فحسب، بل ، ومدى قدرة كل عنصر منها على التعاون مع غيره من عناصر ليتحقق التناسق فيما بينها جميعاً.

وإذا قُلْنَا الوضوح عنصر جمالي، أو السهولة، أو حسن الجوار، أو الايداع، فلا نعني أنها عناصر مقصودة لذاتها، ولكن نقصد أنها عوامل تستخدم طاقاتها في إبراز تميز نظم فني عن غيره.

والصنعة البشرية تجتهد قدر طاقاتها في شعرها ونثرها لإحداث التوازن بين هذه العناصر، وعادة ما لا تبلغ الكمال، لغلبة ذاتية الشاعر أو الكاتب على أدواته الفنية، أو لإيثاره جانباً دون آخر، أو لطبيعة منهجه، أو لطبيعة موهبته، أو لدرجة ثقافته، أو لنوع خبراته.

والنظم القرآني توافرت له هذه العناصر، وَوَفَّق بين طاقاتها، وناسب بين استخداماتها حسب الحاجة إليها.

وفي الوضوح جمال يغني عن التكلف ويؤدي إلى إشراق العبارة، وتلاحم معناها بمبناها، وقوتها في الأداء الناصع، الذي يحقق الغرض، ولا يدع مجالاً للخطأ في الفهم، أو الزيف في التأويل.

وكذا السهولة، وهذا العنصر من أصعب العناصر، أن تصل العبارة إلى شكل سهل ممتع وممتنع يصعب على ذوي الخبرات البشرية.

وحسن الجوار يعني تحقق التواؤم بين الألفاظ في العبارة الواحدة، وبين العبارات في الفقرة الواحدة، وبين الفِقَر في الموضوع الواحد، بحيث تلتحم العلاقات الوطيدة بين الألفاظ في منظومة رائعة.

وحينما تتحول هذه العناصر إلى غاية لذاتها تخنق العمل الفني، وترديه في هوة التكلف، والتصنع الفقير.

لذا لاحظ ابن أبي الإصبع ومن سبقه ومن لحقه، أن الإعجاز القرآني قد تمثل في دقة استخدامه لعناصر الجمال، وعدم السماح لها بالخروج عن حدودها المرسومة، فاجتهد في رصدها، نقول هذا، ونحن ندرك تماماً أن هذه العناصر لا تعمل عملها منفردة، إنما هي خيوط في نسيج متكامل، والحديث عن كل منها على حدة، يهدف إلى إعطائها حقها من الدرس والتحليل، وهذا ما نفعله الآن، وسنتكلم عن بعضها، من مثل: الوضوح والسهولة وحسن الجوار والبديع.

١ - الوضـوح

وكان مقياساً له في تحليله الجمالي للنظم القرآني، كما كان منهجاً في تحديد الفروق بين الفنون البديعية التي قاس بها الإعجاز القرآني.

فنراه لا يترك باباً بديعياً أو مثالاً عليه ظِلّ من غموض أو إبهام، فالوضوح والإشراق يتخللان أبواب كتابه، وينسابان بين أمثلته وشواهده. فمثلاً الإشكال البياني قد يتوجه على التكرار والتداخل، فيقول في قوله تعالى : «لا يَعْصُونَ اللاه ما أَمَرَهُمْ ويَفعَلُونَ ما يُؤْمَرُون»(٩١)، إنه عز وجل سلب عن هؤلاء الموصوفين العصيان، وأوجب لهم الطاعَةَ، فإن قيل : على ظاهر هذه الآية إشكال من جهة التداخل والتكرار، فإن معنى عَجُزِهَا داخل في معنى صَدْرِها، فهو مكرر، وإن اختلف لفظه، وهذا عيب يتحاشى عنه نظم القرآن العزيز، فإن مَنْ لا يَعْصِي مُطيع، أجاب الإمام فخر الدين بن الخطيب (ت ٦٠٦ هـ) (٩٢) عن ذلك بأن قال : «لا يَعْصُون الله» في الحال، و «يفعلون ما يؤمرون» في المستقبل، وكُنْتُ قد أجبت عن الإشكال بجواب قبل أن أسمع جواب الإمام فخر الدين فقلت : الوصف بالطاعة والعصيان على ثلاثة أقسام : تقول زيد لا يَعْصِي ويطيع، ونقيضه لا يطيع ويعصي، والواسطة لا يعصي ولا يطيع، والأول وصف أعلى، والثاني وصف أدنى، والثالث وصف متوسط، والحق سبحانه أراد — وهو أعلم — أن يصف هؤلاء الملائكة بالوصف الأعلى، فلو اقتصر — عز وجل — على قوله :» لا يعصون» احتمل أن يوصل بقولك «ولا يطيعون»، فلا يوفي ذلك بالمعنى المراد، فإن المراد وصفهم بأعلى الأوصاف، فوجب أن تقول : «ويفعلون» فتكمل الوصف(٩٣).

وطريقة البلاغة الانتقال من الأدنى إلى الأعلى على الترتيب، فإن ظاهر نظم الآية : «عَالِمُ الغيب والشهادة»(٩٤)، يوجب إشكالاً بيانياً، فالغيب لذي الحس أعلى منزلة مما يراه بحواسه، فيرفع ابن أبي الإصبع غموض الإشكال بقوله : «فإن قيل : فقد جاء في الكتاب العزيز مواضع على غير هذا الترتيب، فما العذر عنها ؟

(٩١) التحريم — ٦.

(٩٢) له كتاب: «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»، ط بمطبعة الآداب والمؤيد بمصر ١٣١٧هـ — كما أعاد تحقيقه شيخ بكري أمين..

(٩٣) بديع القرآن — ١١٦، ١١٧.

(٩٤) الرعد — ٩.

كقوله : «عَالِمُ الغَيْبِ والشَّهَادَةِ» ، فإن التمدح بعلم الغيب أبلغ من التمدح بعلم الشهادة، وقد حصل الانتقال من الأبلغ إلى ما هو دونه، قلت : علم الشهادة في حق الله سبحانه أبلغ، فإنا لا نعقل أن علم الشهادة يُعْلَم إلا بواسطة الحواس، ومتى فقدنا الحواس، فقد عَلِم الشهادة، وعِلْم الغيب لا يفتقر في تحصيله إلى الحواس، فثبت أن علم الشهادة هنا أبلغ »[٩٥].

والآية : «وإنْ خِفْتُم ألاَّ تُقْسِطُوا في اليَتَامى فانِكحُوا ما طاب لكم من النساء مَثْنَى وثَلاَثَ ورُبَاعَ، فإن خِفْتُم ألاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً»[٩٦]، يتوجه على ظاهرها إشكالات يحلها ابن أبي الإصبع، واحدة فواحدة، هادفاً إلى التوضيح، يقول : فإن ظاهر هذه الآية يتوجه عليه إشكالات منها، لم عُدِل عن العدد الصحيح إلى المعدول فقال سبحانه: «مَثْنَى وثُلاَثَ ورُبَاعَ»، ولمَ يقل: اثنين وثلاث وأربع ؟ ولمَ عُطِفَتْ جُمَلُها بالواو المقتضية للجمع حتى التَبَسَ الأمر فيها، فجاء ظاهرها يدلَ على إباحة الجمع بين تسع نسوة؟ وَلمَ نزل عن الأربع لمن يخاف إلاَّ يَعْدِلَ بين النساء إلى الواحدة، ومن لا يعدل في الأربع يجوز أن يعدل في الثلاث، ومن لم يعدل في الثلاث يجوز أن يعدل في انين؟ ولمَ لَمْ يأت لفظ الواحدة معدولاً ليناسب ما قبله من العدد المعدول ؟.

والجواب عن الأول: أن ذلك للإيجاز ؛ لأن قول العرب : مثنى وثلاث ورباع، يسد مسد اثنين اثنين، وثلاث ثلاث، وأربع أربع مع التكرار، ومثنى وثلاث ورباع، أخصر من الأول، لأن المراد من الآية تعريف ما أبيح للناكح من الجمع بين حرائر النساء، فعدل عن الصحيح المعدول توخياً للإيجاز.

وأما الجواب عن عطف الجمل «بالواو» دون «أو» فلأن الخطاب لكافة المسلمين، لا للواحد منهم، فوجب العدول عن «أو» في العطف إلى «الواو» المقتضية للجمع،

---

(٩٥) بديع القرآن — ١٥٩.

(٩٦) النساء — ٣.

لأن الخطاب للجمع، ليصيب كل مُكَلَّف ما أبيح له من الجمع، ولو عطف بـ «أو» لاختص الحكم بالمفرد الواحد من المُكَلَّفِينَ.

أما الجواب عن النزول من الأربع إلى الواحدة، ولم ينزل على الترتيب إلى الثلاث ثم من الثلاث إلى الاثنين، فلقصد بناء الكلام على الاختصار، فإن النُزُولَ على الترتيب يُفْضِي إلى إطالةٍ في الكلام له مندوحة عنها، فلأجل ذلك قُدِّرَ أنه قال : فإن خفتم ألاّ تعدلوا في اثنتين فواحدة، وألغى الوسائط للدلالة ما ذكره على ما لَغَاهُ، ليأتي النظم على السنَنِ المحمودة من البلاغة، فإن من خَافَ ألا يعدل في اثنتين، كان من ألا يعدل في الثلاث أَحْرَى، فضلاً عن الأربع.

وأما قول السائل، لِمَ لَمْ يأت لفظ الواحدة معدولاً، لأن العرب إنما جعلت العدول للأعداد، والواحدة والواحد كل واحد منهما أول العدد، وليس من المعدود، لأن العدول في هذه الأعداد إنما جاءت للاختصار، ليقوم مَقَامَ العدد المكرر، وهذا العدد مأمون في الواحدة، فلأجل ذلك جاء لفظها على أصل وضع غير معدول»[٩٧].

وقد يقترن لونان من البديع، فيحرص ابن أبي الإصبع على مأن يوضح ما بينهما من فروق دقيقة»[٩٨].

---

(٩٧) بديع القرآن - ١٧٤، ١٧٥.

(٩٨) تراه يفرق بين الإستعارة والتشبيه البليغ (٢٦، ٢٧) وبين التذييل والتكميل، فالتكميل («أن يرد على المعنى المفتقر بعد التمام إلى التكميل، ولا كذلك التذييل ..» (١٥٥)، ويفرق بين التعليق والتكميل (١٧٢) وبين «الإدماج» و «التعليق» (١٧٢ ، ١٧٣)، وبين «حسن البيان والإيضاح» (٢٠٥) وبين التخيير والتوشيح والتسهيم (٢٣٧)، وبين التخيير والتوشيح (٢٣٨)، وبين الاستقصاء والتكميل والتتميم (٢٥١)، وبين الايضاح والاحتراس (٢٥٩)، وبين التهكم والهزل (٢٨٤)، وبين التندر والتهكم والهزل (٢٨٥)، وبين المقارنة والتعليق والإدماج (٣٢٠)، وبين الرمز والوحي والإشارة (٣٢١)، وبين المناقضة ونفي الشئ بإيجابه (٣٢٤)، وبين الانفصال والإيضاح (٣٣٩).

٢ - السهولة

والسهولة مقياس جمالي، رصده ابن أبي الإصبع في فواصل الآيات، فنجده عند الآية «لَنُخْرِجَنَّكَ يا شُعَيْب والذِين آمَنُوا مَعَكَ من قَرْيَتَنا أو لَتَعُودَنَّ في مِلَّتِنَا»(٩٩) يقول : «فلزمت التاء قبل النون في أشياء كثيرة من فواصل القرآن العزيز، تعجز الفصحاء أشد تعجيز، لمجيئها سهلة منسجمة، كما ترى، فسبحان المتكلم بهذا الكلام»(١٠٠).

٣ - حسن الجوار أو التناسب

وهو من المقاييس الجمالية التي اعتني برصدها ابن أبي الإصبع، ففي قوله تعالى : «لا هُنَّ حِلٌ لَهُمْ ولا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ»(١٠١)، يقول : «فجاء في نظم هذه الكلمات، بعد العكس والتبديل، أحد أنواع التصدير وحسن الجوار، لوقوع لفظة «هُنَّ» في أول الكلام وآخره، ووقوع لفظة «هُمْ» لمثلها في وسط الكلام»(١٠٢).

ويشير إلى أن حسن الجوار روعي في قوله تعالي : «يوم تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وتَسْوَدُّ وجوه، فأما الذينَ اسْوَدَّتْ وجُوُهُهم»(١٠٣) إلى آخر الكلام، ثم في قوله تعالي : « وأما الذين ابْيَضَّتْ وُجُوهُهم » إلى آخر الكلام(١٠٤).

ويفصل في هذا المقياس الجمالي في القول في الآية الكريمة : «لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لَتَقْتُلَنِي، ما أنا بِبَاسِطٍ يَدَي إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ»(١٠٥)، فإن نظم هذه الآية عدل فيه عن الترتيب إلى حسن الجوار، فإن الترتيب عبارة عن ترتيب الجمل، وترتيب

---

(٩٩) الأعراف — ٤٩.
(١٠٠) بديع القرآن — ٢٢٩.
(١٠١) الممتحنة — ١٠.
(١٠٢) بديع القرآن — ١١١.
(١٠٣) آل عمران — ١٠٦.
(١٠٤) بديع القرآن — ١٥٤.
(١٠٥) المائدة — ٢٨.

مفرداتها في الوضع والتأليف، فيجب على من قصد الترتيب في النظم أن يقدم الفعل في الجملة الفعلية ويعقبه بالفاعل،ثم يقدم بعد الفاعل المفعول المطلق، ثم المفعول به، فيقدم منه ما تعدى الفعل إليه بنفسه، ثم يأتي بَعْدُ ما تعدي الفعل إلى غيره، إلا أن يمنع من ذلك مانع لفظي أو معنوي، ومن الموانقع ترجيحُ ضَرْبٍ من ضروب البديع على هذا الترتيب يكون الكلام به أفصح وأبلغ، وأخف وأسهل، أو المعني به أتم وأكمل، كهذه الآية، فإنها لو جاء نظمها على الترتيب، بحيث يقال : لئن بَسَطْتَ يَدَكَ إليّ لتقتلني، كما قال في آخرها، ما أنا بباسط يديٌ إليك لأقتلك، يحصل فيها العيب المسمي سوء الجوار الموجب للتركيب ثقلاً يَعْسُرُ النطق به، بعض العسر، فعدل عن الترتيب لأجل ذلك إلى حسن الجوار، وإنما كان سوء الجوار يحصل من الترتيب لتوالي ثلاثة أحرف متقاربات المخارج، وهي الطاء والتاء والياء عند قوله : لئِنْ بَسَطْتَ إليٌ يَدَكَ، وإذا جاء النظم على ما جاء عليه، أمِنَ هذا المحذور، ولما كان هذا المحذور معدوماً في ترتيب نظم عَجُزِ الآية، أتى نظم العَجُزِ على هذا الترتيب، فقدم فيه المفعول الذي تعدي الفعل إليه بنفسه على المفعول الذي تعدى إليه بالحرف فقال : «ما أنا بباسط يَدَيٌ إليك لأقتلك»، ومن هذا القسم قوله تعالي : «قُلْ هَلْ من شُرَكَائِكُم من يَهْدي إلى الحَقّ، قُل الله يَهْدِي للحق، أَفَمَنْ يَهْدِي إلى الحَقّ ... »(١٠٦).

٤ - البديــع

كثيراً ما ترى ابن أبي الإصبع لايكتفي بتحليل ما في الآية من لون بديعي يمثل الباب الوارد فيه، وإنما يعدد الفنون البديعية الأخرى، نزوعاً منه إلى المنهج الأدبي، وإعتقاداً أنه كلما تزاحمت الفنون البديعية في النظم رفع هذا من درجة إعجازها البلاغي.

(١٠٦) يونس — ٣٥، وبديع القرآن — ١٦٠، ١٦١.

ففي الآية: «أَفَحُكْمَ الجاهِلِيَّةِ يَبْغُون، ومن أَحْسَنُ من الله حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُون»[١٠٧] وعدة ألفاظها عشرة ، «يستخرج منها سبعة أضرب من البديع»[١٠٨]، والآية : «واتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبائِي إبراهيم وإسحاق ويعْقُوب»[١٠٩]، وعدة ألفاظه١٨ ستة، «يستخرج منها ثمانية أضرب من البديع والمحاسن»[١١٠]، وآية : «لا تُدْرِكُه الأبْصَارُ وهو يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وهو اللطيفُ الخبِيرُ»[١١١]، وعدة ألفاظها تسعة، يجد فيها ابن أبي الإصبع اثني عشر ضرباً من البديع[١١٢]، وآية : « وإن يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمْ الأَدْبَارَ ثم لا يُنْصَرُون»[١١٣]، يجد فيها ستة عشر ضرباً من البديع، يقول : « ...، فتضمنت هذه اللفظات السبع، ستة عشر ضرباً من البديع، هي : التعليق، والمطابقة المعنوية، والاحتراس، والتكميل، والتنكيت، والمقارنة، والايضاح، والإدماج، والترشيح، والإيغال، والإيجاز، والإفتنان، وحسن النسق، والتهذيب، وحسن البيان، والمثل السائر، وأعجب ما وقع فيها أن حرفاً واحداً منها، وقع فيه على انفراده من ذلك ثمانية أضرب، والحرف لفظة «ثم» وقع فيها الاحتراس، والتنكيت، والمقارنة، والإيضاح، والإدماج، والتكميل، وحسن النسق، والترشيح، فوجد هذه الضروب بوجودها، وتعدم بعدمها، وبيان ذلك أنا لو قدرنا موضعها «الواو» سقط ذلك كله ...»[١١٤].

ويقول أستاذنا الدكتور الجويني : «ما مِنْ شك أنه يومئ إلى العصبية والحماس للمنزع الأدبي، فابن أبي الإصبع يعتصر ما في آي القرآن من أبواب بديعية لا يغادر منها شيئاً، ذلك لأنه يَعُدُّ أبواب البديع مقاييس جمالية...، وإسرافه في

---

(١٠٧) المائدة — ٥٠.

(١٠٨) بديع القرآن — ٩٣.

(١٠٩) يوسف — ٣٨.

(١١٠) بديع القرآن — ١٤١.

(١١١) الأنعام — ١٠٣.

(١١٢) بديع القرآن — ١٤٦.

(١١٣) آل عمران — ١١١.

(١١٤) بديع القرآن — ٢٦٣٩.

تركيم الألوان البديعية القرآنية شاهد أيضاً على منزعه الأدبي، إلى ما في ذلك من مؤاخذة عليه، **فإن ألوان** الحسن إذا تراكمت، وتراكبت نمّت عن تكلف وصنعة لغاية الصنعة، **والقرآن مُنَزَّهٌ** عن ذلك كُلِّه»[115].



(115) ملامح الشخصية المصرية في الدراسات البيانية ـ 570.

جـ - التحليل الجمالي

التحليل الجمالي هو مضمار المنهج الأدبي، الذي به يحقق ذاته، وفيه يبرز طاقاته، والمنهج الأدبي يرى في العمل الفني ما لا تراه المناهج الأخرى من لغوية وكلامية وفقهية وصوفية، يى فيه خصوبة ورحابة وعمقاً ، فيتعايش مع معناه وتشكيلاته، بفهم وتعاطف وتقدير، بعيداً عن توظيفه لخدمة أصل من الأصول المذهبية، يثير فيه جانباً ، ويطفىء آخر.

والمنهج الأدبي يرى في العمل الفني مصدراً للمتعة الفنية، وهو يأخذ مضمونه الفكري في الاعتبار، ومن هنا يفكك خيوط نسيجه، ويبحث عن خصائصها في ذاتها، وأثرها في غيرها، ويربط بين التراكيب وصورها الفنية، بينما نجد هذا العمل الفني المشع قد فُرِّغَ من طاقاته على يد المناهج الأخرى، بعد أن أعْطَي ما لديه من إشارات مذهبية.

مع المنهج الأدبي تبرز أهمية صانع العمل الفني، والحاجة إلى معرفة دوافعه واتجاهاته، وظروف بيئته وحياته، وخصائص الفن في عصره، فهو مُرسَلٌ رسالة فنية إلى مُرسَلٍ إليهم، والعلاقة بينهما قائمة، ولها أثرها في العمل الفني.

ومع النظم القرآني يحشد المنهج الأدبي كل أدواته، ويسعى جاهداً أن يكون في مستوى عظمة هذا النظم المعجز، فيستعين بإنجازات العلوم العربية، وبالفنون البلاغية، وبالذوق الرفيع، ليوفي النظم بعض حقه، ثم يترك الباب مفتوحاً لمن يجتهد من بعد.

وابن أبي الإصبع أحد مجتهدي المنهج الأدبي، يحاول جَهْدَه أن ينأى بالنظم القرآني عن خضم مناهج اللغويين والمتكلمين والمتصوفة والفقهاء، ليَظَلَّ النظم مشرقاً معطاء. وذلك عن طريق:

- تفكيك النظم القرآني إلى مفرداته.
- إبراز إيحادات اللفظ وطاقاته.

- بيان حسن الجوار بين أركان النظم.
- عقد الموازنات.

١ - تفكيك النظم القرآني إلى مفرداته:

ولن ننشغل الآن كثيراً بالمصطلحات البديعية المائة وتسعة، تلك التي أرهق ابن أبي الإصبع فيها نفسه، وسمح لها - أحياناً - أن تقف سداً تصد تدفق إحساسه في ربوع الإعجاز القرآني، وحرمته من جَنْي ثمرات بديعة في أرجائه، كان من الممكن أن يتلقطها، لولا غرامه بابتكار المصطلح، وبتطبيق مضمونه على القرآن، والبحث له عن شواهد، فوقع في الخلط والتضارب.

وبالرغم من ذلك، فقد غلبت عليه نزعته الفنية وسيطرت على قلمه:

ففي الشعر

وفي قول البحتري في وصف الإبل التي بَرَاهَا السير والسُّريَ، وأنضاها مكابدة جذب البُرَي[١١٦]:

كالقِسِيِّ المُعَطَّفَات،بل الأسْـــــهُمِ مُبْرِيَــةً بل الأوْتَــــارِ

يقول: «هذا البيت جمع التشبيه، والتتميم في موضعين، وحسن النسق والتهذيب والإيغال، وذلك أنه شبه هذه الركائب بالقِسِيّ، وهو من التشبيه البليغ الذي ما وراءه مطمع، ولم يقف عند ذلك حتى تمم معنى الوصف ليقع التشبيه من أكثر الوجوه التي يقرب بها المشبه من المشبه به، فقال «المُعِطَّفَات» ، لما في خَلْق الإبل في الحَدَب والانحناء، فكان التشبيه بذلك أوقع، والمعنى في الوصف أتم، ثم انتقل إلى مقتضى طريق البلاغة من الأدنى إلى الأعلى، فنسبها بعد التشبيه بالقسي إلى الاسهم، لأنها أنحف من القسي، ثم تمم معنى الوصف ليقع التشبيه الثاني موقع الأول في القرب، فقال «مَبْرِيَّة» ثم انتقل من الأسهم مبرية إلى «الأوتار» ، التي هي أنحف من الأسهم، وكل ذلك على الترتيب المرضي

(١١٦) جمع بُرة: وهي الحلقة تكون في أنف البعير (اللسان).

الذي استحق الكلام بسبب وصفه «بالتهذيب»، ونَسَقَ جُمَلَ البيت بعضها على بعض بلفظة «بل»، التي هي للإضراب، ليشير إلى أنه غلط أولاً في تشبيهها بالأوتار، ولذلك أَضْرَبَ عن كل تشبيه كان آخِذاً فيه، وأخذ في غيره، وجعل الأوتار قافية لشدة مشابهتها بتلك الركائب إذا كانت لم تبقَ إلا أعصاباً جافة، فكانت أشبه الأشياء بها، وأقرب إليها من كل ما تقدم من الكلام، ولم يخرج عن الألفاظ الملائم بعضها لبعض، ليأتي الكلام موصوفاً بالائتلاف، إذ الأسهم من أنسب الأشياء للقسي، والأوتار أنسب وأقرب إليها، وهذا أفضل بيت وقع فيه الاستقصاء لمولّد، وما بلغ هذا المبلغ في الجودة إلا أنه أشرقت عليه أنوار كلام النبوة الذي أخذ معناه بلفظه مُصَالَتَةً[117] منه، وهو قول رسول الله -ﷺ-: «لو صَلَّيْتُم لله حتى تعودوا كالقسي، وصمتم حتى تعودوا كالأوتار»، وقال في الأول: «كالحنايا، أو كما قال عليه الصلاة والسلام»[118].

وفي النظم القرآني

يفكك الكتلة إلى مفرداتها، لفظاً لفظاً، أو جملة جملة، يقف أمام اللفظ: في قوله تعالى: «أَيَوَدُّ أَحَدُكُم أن تَكُونَ له جَنَّةٌ من نَخِيلٍ وأَعْنابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِها الأَنْهارُ لَهُ فيها مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ، وأَصابَهُ الكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفاء، فَأَصابَهَا إعْصَارٌ فيه نارٌ فاحْتَرَقَتْ»[119]، ويقول: جاء في هذه الآية ثمانية مواضع في كل موضع منها تتميم، وأتت على جميع أقسام التتميم الثلاثة من تتميم الاحتياط، وتتميم المبالغة، فأولها في قوله تعالى في تفسير الجنة: «مِنَ نَخِيلٍ وأَعْنَابٍ»، لاحتمال أن تكون جنة ذات أَثْلٍ وخَمْطٍ[120]، فإن لفظ الجنة يَصْدُقُ على شجر مجتمع يَسْتُر بظل غصونه الأرض كائناً ما كان، ومن الشجر ما له نفع عظيم عميم كالنخيل

(١١٧) المصالتة: من الصلتان - محركة - وهي الحدة والالتهاب.
(١١٨) بديع القرآن - ٢٤٨، ٢٤٩.
(١١٩) الشعراء: ٧٨ - ٨٢.
(١٢٠) الأثل: شجر، وهو نوع من الطرفاء، (تاج العروس)، والخمط: كل نبت أخذ طعماً من مرارة (قاموس).

والأعناب، وما له نفع قليل كالأثل والخمط، ومع هذا فلو احترقت لإنسان جَنَّةٌ من أثل وخمط، لاشتد أسفه عليها، فكيف إذا كانت من نخيل وأعناب؟ ثم علم سبحانه أن الجنة وإن كانت من نخيل وأعناب، ما لم تجر الأنهار من تحتها لم يُثْمِرْ شجرها، ولم ينتفع بسكنها، ولم تكن لها حياة البتة، فتمم هذا النقص بقوله تعالي : «تجري من تحتها الأنهار»، ثم علم عز وجل أن الجنة لو جمعت إلى النخيل والأعناب كل الثمرات كان وصفها أتم، ونفعها أعظم، والأسف على فسادها اشد، فقال متمماً هذا النقص تتميم مبالغة: «له فيها من كل الثمرات» ، ولما فرغ سبحانه من أوصاف الجنة أخذ في وصف صاحبها، فوصفه بالكِبَر، لأنه لو كان شاباً لرجا أن يخلفها بعد إحراقها، لما يجد في نفسه من القوة، ويأمل من طول المدة، فقال محتاطاً «وأصابه الكبر»، ثم علم سبحانه أنه إذا كان عقيماً مع الكبر سلاه عنها قرب المدة، وعدم من يهتم بضياعه بعد، فلا يشتد أسفه عليها، فقال عز وجل محتاطاً أيضاً : «وله ذُرِّية»، ثم علم أنه إذا لم يصف الذرية بالضعف احتمل الإطلاق أن يكونوا أقوياء فيترجى اخلافهم لها، فيخفض ذلك من أسفه، فقال محتاطاً «ضعفاء»، ثم لما فرغ من وصف الجنة أخذ في وصف الحادث المهلك لها بقوله عز وجل : «فأصابها إعصار»، وعلم تبارك وتعالى أن الإعصار لا يعجل فساد هذه الجنة، ولا يحصل هلاكها إلا بعد استمراره عليها في مدة طويلة، وهو يريد الإخبار بتعجيل هلاكها ، فقال «فيه نار»، ثم اقتصر سبحانه من الرياح على الإعصار، لكونه عبارة عن تقابل الرياح المثيرة للعَجَاجِ(١٢١) الكثيف الذي دوامه يعمي عيون الماء، ويَطُمُّ(١٢٢) الآبار والأنهار، ويحرق بسمومه ووهجه الأشجار، وإذا اتفق مع ذلك أن تكون فيه نار أدارها على المكان الذي يكون فيه، بحيث لا ينصرف عنه، لأنه لا يقصد وجهة مقابلة، فينصرف ما يكون فيه إليها، ثم علم سبحانه أن النار يحتمل أن تكون ضعيفة فتطفأ لضعفها عن مقاومة ما في الجنة

---

(١٢١) العجاج : الغبار.

(١٢٢) يطم الآبار: يغمرها.

من الأنهار، ورطوبة الأشجار، فاحتاط من ذلك بقوله «فاحترقت»، فنفي هذا الاحتمال، وأوجز في تتميم المعنى المراد، فانظر ما تضمنت هذه الآية الكريمة من تقاسيم هذا النوع إلى ما فيها من ائتلاف اللفظ بالمعنى، والتهذيب، وحسن النسق، والتمثيل، وحسن البيان، والمساواة، لتعلم أن هذا الكتاب الكريم، بأمثال هذه الآية عَجَّز الفصحاء، وبَلَّد الأذكياء، وأعيا البلغاء»[١٢٣].

وقد يدع ألفاظ الآية كلها، ويتوقف عند الفاصلة، ويجد في اختيارها إعجازاً، يقول: وفي الكتاب العزيز من هذا النوع ما لا يلحق سَبْقاً، كقوله تعالى في أول سورة الجاثية : «إن في السموات والأرض لآيات للمؤمنين، وفي خلقكم، وما يبث من دَابةٍ، آيَاتٌ لقوم يوقنون، واختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رِزْقٍ فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح آياتٌ لقَوْمٍ يعقلون»[١٢٤]، فإن البلاغة تقتضي أن تكون فاصلة الآية الأولى للمؤمنين دون غيرها، لأنه ذكر العالم بجملته حيث قال : السموات والأرض، ومعرفة ما في العالم من الآيات الدالة على أن مُخْتَرِعَه قادر عالم حكيم مختار، فرع على التصديق بوجود صانع على هذه الصفات، إذ لا بد من اعتقاد وجود ذات أولاً موصوفة بهذه الصفات، وإذا اقتضت البلاغة تقديم التصديق بالذات حتى يترتب عليها الصفات، ترجح أن تكون الفاصلة «المؤمنين» دون غيرها، لا سيما والعلم بذلك، والإيمان به ملقتقي من الشرع، فهو موقوف على التصديق بالرسول الذي تلقينا منه ذلك، فلا تكون الفاصلة إلا كما جاءت، وكذلك قوله تعالى في إلآية الثانية «لقوم يوقنون»، فإن نفس الإنسان، وتدبر خلق الحيوان، أقرب إلى فهمه من الأول وتفكره في ذلك مما يزيده يقيناً في معتقده الأول، وكذلك معرفة جزئيات العالم من اختلاف الليل والنهار وتعاقبهما بسبب ظهور الشمس للحس من وراء مخروج ظل الأرض، واستتارها عن الحس بخروط ظل الأرض، فإن الأول عبارة عن النهار، والثاني

---

(١٢٣) بديع القرآن – ٤٦ – ٤٨.

(١٢٤) الجاثية : ٣ – ٥.

عبارة عن الليل، وإنزال الرزق من السماء، وإحياء الأرض بعد موتها، وتصريف الرياح التي تلقح السحاب، فتمطر الماء به فينبت به النبات، وتعيش الحيوانات ، يقتضي رجاحة العقل ورصانته، ليعلم أن من صنع هذه الجزئيات هو الذي صنع الكليات التي هي مركز الأفلاك، وما اشتملت عليه؛ لأن هذه الجزئيات من عوارض تلك الكليات، ولا يجوز أن يكون بعضها صَنَعَ بعضاً بعد قيام البرهان على أن للعالم الكلي صانعاً مختاراً، وإذا كان الكلي مركباً من أجزاء، فالأحكام الجارية عليه من حيث هو كلي جارية على الأجزاء التي هو مركب منها، فلذلك اقتضت البلاغة أن تكون فاصلة الآية الثالثة «يعقلون»، وإن إحتيج إلى العقل في الجميع، إذا أن ذكره ههنا أمس بالمعنى من الأول، غذ بعض الناس مع كونه يعتقد أن للعالم صانعاً، أو يرى أن العالم بعضه يصنع بعضاً، كما تزعم أهل الهيئة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فلا بد من التدبر بتدقيق الفكر، وراجح العقل في هذه الأمور، ليعلم أن من قدر على اختراع خلق الفلك التاسع أو العاشر، على ما يرى بعضهم، لا يعزب عن قدرته خلق الفلك الثامن، وهكذا إلى أن يستغرق جميع العالم»[١٢٥].

وابن أبي الإصبع هنا يعتبر الجانب المعنوي في اللفظة جزءاً من مكونات جمالها، وأن المضمون يضفي علي الشكل رُوَاءَه، وأن هذه الألفاظ لم يؤت بها لتمام السجع، بل أُتِي بها لكمال المعنى.

وباب «التخيير» في كتابه يدور حول هذا «التحليل الجمالي للفظ»[١٢٦].

ومحاولة ثالثة يقدمها ابن أبي الإصبع في جولاته مع اللفظ حين يتحدث عن «الفرائد»، وهي عبارة عن : إتيان المتكلم في كلامه بلفظة تنزل منزلة الفريدة من حَبِّ العَقْد، وهي الجوهرة التي لا نظير لها، .... ، وهي من الكثرة في القرآن بحيث

---

(١٢٥) بديع القرآن — ٢٣٤ ، ٢٣٥.

(١٢٦) بديع القرآن : ٢٣٣ — ٢٣٨.

يعسر حصرها، ومنها قوله تعالي : «الآن حَصْحَصَ الحَقُّ»[١٢٧]، وقوله سبحانه : «فلما استيأسوا منه خَلَصُوا نجياً»[١٢٨]، وأفصحها قوله تعالى : «خَلَصُوا نَجِياً»، وقَلَّ أن تجتمع الفصاحة والبلاغة في جملة من هذا لاباب إلا في هذه الجملة، فإن هاتين اللفظتين تضمنتا مع الفصاحة الايجاز، وهو أعلى ضروب البلاغة ، ..... ، ومن هذا الباب في الكتاب قوله تعالي : «حتى إذَا فُزِّعَ عن قُلُوبِهِم»[١٢٩]، فانظر إلى لفظة «فُزِّع» وتأمل غرابة فصاحتها، لتعلم أن الفكر لا يكاد يقع عليها، وكقوله تبارك وتعالى: «فإذا نَزَلَ بساحَتِهم فَسَاءَ صباحُ المُنْذَرين»[١٣٠]، فألمح، هذه الألفاظ كلها في الطبقة العليا من الفصاحة، وكقوله تعالي : «يعلم خائِنَةَ الأعْيُنِ وما تُخْفِي الصدور»[١٣١]. وهذه الفريدة أعجب من كل ما تقدم، فإن لفظة «خائنة» بمفردها سهلة مستعملة، كثيرة الجريان على الألسن، فلما أضيفت إلى الأعين حصل لها من غرابة التركيب ما جعل لها في النفوس هذا الموقع، بحيث لا يستطاع الإتيان بمثلها، ولا يكاد يقع ذو فكر سليم، وذهن مستقيم على شبهها، وأشباه ذلك في الكتاب العزيز لا تدخل تحت حصر»[١٣٢].

وباب «التنكيت» يقوم على النكتة في اختيار لفظة دون أخرى، وأمثلته عديدة[١٣٣]، وكذا باب ائتلاف اللفظ مع المعنى»[١٣٤].

وهو لا يدع الجملة تفلت من تحليله، فلها قدرها وقدراتها، ففي باب «التفويف»: وهو تساوي الجمل في الزِّنَةِ، ويكون بالجمل الطويلة، والجمل المتوسطة، والجمل

(١٢٧) يوسف — ٥١.
(١٢٨) يوسف — ٨٠.
(١٢٩) سبأ — ٢٣.
(١٣٠) الصافات — ١٧٧.
(١٣١) غافر — ١٩.
(١٣٢) بديع القرآن — ٢٨٧، ٢٨٨.
(١٣٣) بديع القرآن — ٢١٢.
(١٣٤) بديع القرآن — ٧٧.

القصيرة، فمثال المتساوي المركب من الجمل الطويلة، قوله تعالي حكاية عن الخليل عليه السلام: «الذي خَلَقَني فهو يهدين، والذي هو يطعمني ويسقين، وإذا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِين، والذي يميتني ثم يحيين، والذي أطمع أن يَغْفِرَ لي خطيئتي يَوْم الدِّين، رَبِّ هَبْ لي حُكْماً وأَلْحِقْني بالصَّالحِين»[١٣٥].

ومثال المستاوي المركب من الجمل المتوسطة، قوله تعالي: «تُولِجُ اللَّيْلَ في النَّهار، وتُولِجُ النهَّارَ في اللَّيل، وتخرج الحَيَّ من المَيِّت، وتُخْرِجُ المَيِّتَ من الحَيّ»[١٣٦]، يقول: وفي كلا هاتين الأيتين من المحاسن بعد التفويف طُرَفُ من المحاسن تستفز العقول طرباً، وفي الآية الأولى أكثر بديعاً من الثانية، فمن ذلك ما حصل في الآية الأولى من المناسبة التامة المقترنة بالتفويف، في قوله سبحانه «خَلَقَنِي» و «يُطْعِمُني»، والتنكيت في قوله تعالي: «وإذا مَرِضْتُ» فإن النكتة التي أوجبت على الخيل -عليه السلام- إسناد فعل المرض إلى نَفْسَه دون بقية الأفعال حُسْنُ الأدب مع ربه عز وجل، إذ أسند إليه أفعال الخير كُلُّها، وأسند فعل الشر إلى نفسه، وحسن الترتيب المقترن بحسن النسق، فإنه قَدَّم الخلق الذي جيب تقديم الاعتداد به من الخالق على المخلوق، واعتراف المخلوق بنعمته، فإنه أَوَّلُ نِعْمَةٍ، وفي إقرار المخلوق بنعمة الإيجاد من العدم إقراره بقدرة الخالق على الإيجاد والاختراع وحكمته، ثم ثني بنعمة الهداية التي هي أولى بالتقديم بعد نعمة الإيجاد من سائر النعم، ثم ثَلَّثَ بالإطعام والإسقاء اللذين هما مادة الحياة، وبهما من الله استمرار البقاء إلى الأجل المحتوم، وذكر المرض وأسنده إلى نفسه أدَباً -كما قلنا- مَعَ رَبّه، ثم أعقب ذكر المرض بذكر الشفاء مُسْنِداً ذلك إلى ربه، ثم ذكر الأمانة مسنداً فعلها إلى ربه لتكميل المدح بالقدرة المطلقة على كل شئ من الإيجاد والإعدام، ثم ردف ذكر الموت ذكر الأحياء بعد الموت، وفيه مع الإقرار بهذه النعمة والاعتراف بالقدرة والإيمان بالبعث، وكل هذه المعاني جمل ألفاظها

(١٣٥) الشعراء: ٧٨ - ٨٣.

(١٣٦) آل عمران - ٢٧.

معطوف بعضها على بعض بحروف ملائمة لمعاني الجمل المعطوفة، فما وجب عطفه بالواو، وعُطِف بالواو، وما وجب عطفه بالفاء عُطِفَ بالفاء، وما وجب عطفه بثُمَّ عُطِفَ بثم، وذلك بيّن»[١٣٧]. ويفعل مثل ذلك في قوله تعالى: «وقيل يا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ، ويا سَمَاءُ أَقْلِعِي، وغِيضَ الماء، وقُضِي الأمْر، واستَوتْ على الجُودِيِّ، وقيل بُعْداً للقوم الظالمين»[١٣٨].

٢ - إبراز إيحاءات اللفظ وطاقاته

فلفظة «مَلَكٌ» في قوله تعالى: «ما هذا بَشَراً إنْ هَذَا إلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ»[١٣٩]، جاء متجاوزاً تشبيه العرب كل من راعهم حُسْنَه من البشر بالجِنِّ إلى تشبيه يوسف صلوات الله عليه حين كان حُسْنُه رائعاً، وله من الرَّوْعة نُورٌ وطلاقة وعليه سكينة تُؤَمِّنُ ناظرُه من تلك الروعة، تثبت قلبه لما يسري إليه مِن سكينة، فكان كذلك تشبيهه بالملك الكريم أصح، وأوقع، وأشد مطابقة من أكثر الجهات»[١٤٠].

ولفظة «عَرِيضٌ» لها طاقة في الأداء مما ليس للفظة «طويل» في قوله تعالى: «وإذا مَّسه الشَّرُّ فذو دعاءٍ عَرِيض»[١٤١]، لأن الداعي يتوجه إلى السماء إذ هي قبلة الدعاء، وهو تحتها والذي يظله منها إنما هو نصف الكرة إذ هو تحت مُكَوَّرِها، فالذي يظله إذاً عَرْضٌ لا طُولٌ، وإذا كان الظرف عرضاً، وجب أن يوصف المظروف بالعرض دون الطول، فيكون المراد، والله أعلم — فذو دعاء يملأ السماء، فعدل إلى لفظ الإرداف موجهاً للإيجاز، فإن لفظه أوجز من لفظ الحقيقة»[١٤٢].

---

(١٣٧) بديع القرآن — ٩٩، ١٠٠.
(١٣٨) هود — ٤٤، وبديع القرآن — ١٦٤.
(١٣٩) يوسف — ٣١.
(١٤٠) بديع القرآن — ٥١.
(١٤١) فصلت — ٥١.
(١٤٢) بديع القرآن — ٢١٨.

وسهولة النظم تتجلى في اختيار «إلى الله» و «أعلم من الله» في قوله تعالى: «إنَّما أَشْكُوُ بَثّي وحُزْني إلى الله، وأَعْلَمٌ من الله ما لا تَعْلَمُونَ»(١٤٣)، ففي هذا الاختيار انسجام وتعطف، يزيد الكلام حسناً، وفيه زيادة خضوع وترقق، مع تمكين فاصلة الآية، ما ليس في «وأعلم منه مالا تعلمون»(١٤٤).

ولفظ «الصَّدْع» له إيحاءات نفسية عجيبة، يلتفت إليها ابن أبي الإصبع، وذلك في آية «فاصْدٌع بما تُؤْمَر»(١٤٥)، فالمستعار منه الزجاجة، والمستعار الصَّدْعُ، وهو الشَّقُ، والمستعار له عقوق المكلفين، والمعنى: صرّح بجميع ما أوحي إليك، وبيّن كل ما أمِرْتَ ببيانه، وإن شَقَّ ذلك على بعض القلوب، فانصدعت، والمشابهة فيما يؤثره التصديع في القلوب، فيظهر أثر ذلك على ظاهر الوجوه من التقبض والانبساط، ويلوح عليها من علامات الإنكار والاستبشار، كما يظهر ذلك على ظاهر الزجاجة المُصَدَّعَةِ المطروقة في باطنها، فانظر إلى جليل هذه الاستعارة، وإلى عظيم إيجازها، وما انطوي عليه من المعاني الكثيرة التي ذكرنا ملخصها في ثلاث لفظات»(١٤٦).

٣- بيان حسن الجوار بين الألفاظ في النظم القرآني

وسبق أن درسناه في المقاييس الجمالية، فاختيار اللفظ المناسب، وإقامة العلاقات الطبيعية بينه وبين جيرانه، يؤدي إلى تحقيق التناغم بين أركان البناء الفني. وهذا ما اجتهد ابن أبي الإصبع في الوقوف عنده ولكنه لم يُوَفّه حَقَّهُ.

٤- عقد الموازنــات

الموازنة الأدبية أبرز سمات المنهج الأدبي، وهي محاولة لكشف مزيد من التفوق الإبداعي في عمل فني ما، بمقارنته بعمل فني آخر، يماثله في الأدوات والطبيعة والأغراض.

---

(١٤٣) يوسف — ٨٦.
(١٤٤) بديع القرآن — ١٦٧.
(١٤٥) الحجر — ٩٤.
(١٤٦) بديع القرآن — ٢٢.

وليس الهدف من عقد الموازنة بين النظم القرآني والنظم الشعري، الوصول إلى نتيجة معروفة سلفاً، بأن نظم القرآني معجز ونظم الشعر أدنى مرتبة، كما فهم بعض القدماء – بقدر ما يقصد منه إلى بيان عبقرية اللغة العربية، فكما نُظِمَ بها هذا الشِّعْرُ الذي فتن الألباب، نظم بها هذا القرآن الكريم الذي حيّر البشرية على مر الدهور، فصار القرآن الكريم شاهداً على مدى خصوبة اللغة العربية، وغني تراكيبها، وعمق الأفكار التي تصورها ومرونتها، وبلاغتها.

فالشاهد الشعري المُوازَنُ به هنا، يقوم بإلقاء المزيد من الضوء على أسرار الإعجاز القرآني، حين يتناولان معنى واحداً، فلا علينا أن نَزْرِيَ بالنظم الشعري، أو نُسَفِّهَ أحلام الشعراء، فالنظم القرآني ليس بحاجة إلى تحطيم شعر شاعر ليثبت به تفوقاً، وشعر الشاعر هذا، نتاج قدرة محدودة، تعبر عن رؤية إنسانية، وتجربة بشرية، ومن الظلم أن نربط بينها وبين النظم القرآني، فنهجم عليه بالمعاول لصالح قضية لا تحتاج إلى برهان.

وقد أفرد ابن أبي الإصبع في كتابه باباً للموازنة، وعرفها بأنها «مقارنة المعاني بالمعاني لِيُعْرَفَ الراجح من المرجوح»[١٤٧]، وبحثه في الموازنة لمعرفة الراجح من المرجوح، جعله ينضم إلى العلماء السابقين الذين حصروا أنفسهم في هذه الدائرة، من مثل الباقلاني ومن قبله الرماني والجاحظ وغيرهم.. وكأن ما أثارته الشعوبية من أن الشعر أبلغ من القرآن ما زال يمثل خطراً يحتاج إلى دفاع.

يقارن ابن أبي الإصبع قوله تعالي : «الذِينَ يُؤْمِنُونَ بالغَيْبِ، ويُقِيمُونَ الصَّلاَةَ، وبما رَزَقْنَاهُم يُنْفِقُونَ، والذين يُؤْمِنُونَ بما أُنْزِلَ إليْكَ، وبما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ، وبالآخِرَةِ هم يُوقِنُونَ»[١٤٨]، في باب صحة الأقسام، .....، ويسترسل في الحديث محللاً جمال صحة الأقسام، ثم يُردِفُ قائلاً : «وإذا نَظَرْتَ بين مَغْنَي هذه الآية التي عدتها اثنتا عشرة لفظة، وبين قَوْل زُهَيْر، وهو أجلّ بيت جاءت فيه صحة التقسيم وأبلغه:

---

(١٤٧) بديع القرآن – ٩٥.

(١٤٨) البقرة – ٢، ٣، ٤.

أَعَلَمُ مَا فِي اليَوْمِ والأَمْسِ قَبْلَهُ   ولكنَّنِــي عَنْ عِلْمِ مَا فِي غَدٍ عَمِ

عِلِمْتَ مقدار ما بين البلاغتين، وذلك أن عدة البيت ثلاث عشرة لفظة، وفيه من زيادة اللفظ التي لم يؤت بها إلا لأجل الوزن والقافية لفظتان، فإن ملخص معنى عضجُزِ البيت كُلّه، أن يقول : ولا أعلم ما في الغد، فاطره الوقن والقافية إلى أن قال ما قال : والْحَظْ كم بين قافية البيت وفاصلة الآية، وما تضمنته الآية من مدح المؤمنين في الأزمنة الثلاثة، وما في إجماع ذلك المدح من الإشارة إلى الإيمان بجميع كتب الله التي أنزلها، وجميع رسله التي أرسلها، وبما سيكون من أمر البعث، وما تطقت به الكتب من جميع ما في الحساب والمساءلة والصراط والميزان والجنة والنار، وجميع أصناف الثواب والعقاب، وتفاصيل هذه الجملة التي لو عَدَدْتَ معانيها بألفاظها الموضوعة لملأت الأكوان، ....، وأين يقع البيت من الآية، فإن بينهما من البعد ما بين المتكلم بهما، بل أين هو من قول رسول الله ﷺ «ليس لك من مالك إلا ما أكَلْتَ فأفْنَيْتَ، أو لَبِسْتَ فأبْلَيْتَ، أو تَصَدَّقْتَ فأمْضَيْتَ»، بل أين البيت من قول علي؆ من الكلام الذي قال فيه أبو عبيدة، في كتاب الأمثال ...» (١٤٩).

وابن أبي الإصبع في موازناته، يزاوج بين الاتجاهين، الاتجاه الذي يُزْرِي بالشعر لإثبات إعجاز النظم القرآني، والآخر الذي يوظف جمال الشعر للكشف عن جمال النظم القرآني، وكأن الشعرّ مُعِينٌ على الوصول إلى سر الإعجاز.

يقول في بيت البحتري:

كالقِسِيّ المُعَطَّفَاتِ بل الأسْـــ   ـــسُـمِ مُبْرِيَّةً بــلِ الأوْتَــارِ

بعد أن يحلله تحليلاً رائعاً في باب الاستقصاء، «وإذا نَظَرَتَ بين بيت البحتري وبين قوله تعالي: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُم أن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ من نَخِيل وأَعْنَابٍ، تَجْرِي من تَحْتِهَا الأنْهَارُ، له فيها من كُلِّ الثَّمَراتِ، وأَصَابَهُ الكِبَرُ، ولَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعَفَاءُ، فأَصَابَها إعْصَارٌ

---

(١٤٩) بديع القرآن – ٧١، ٧٢.

فيه نَارٌ فاحْتَرَقَتْ»[150]، علمت مقدار ما في نظم القرآن من البلاغة، وتبينت أن الإعجاز فيه بالفصاحة، وذلك أنه سبحانه بعد قوله «جنة»، التي لو اقتصر على ذكرها لكان كافياً، فلم يقف عند ذلك حتى قال في تفسيرها: «من نخيل وأعناب»، إذ لفظة «الجنة» تطلق على أي شجر كان، ساتر بظل ورقه الأرض، فإذا قال «من نَخِيلٍ وأَعْنَابٍ» كان مصاب ربها بها أعظم، ثم لم يقف عند ذلك حتى قال سبحانه «تَجْرِي من تَحْتِهَا الأَنْهَارُ»، متمماً لوصفها بذلك، ثم كمل وصف بعد التتميمين بأن قال عز وجل «له فيها من كُلِّ الثَّمَراتِ»، وذلك لما علم –سبحانه وهو أعلم– أن الاقتصار على وصفها بالنخيل والأعناب لا يكون به وصفها كاملاً، فأتى بكل ما يكون في الجنان ليشتد الأسف على إفسادها، ثم قال في وصف صاحب الجنة «وأَصَابَهُ الكِبْر»، ثم استقصى المعنى في ذلك، بما يوجب تعظيم المصاب بقوله بعد وصفه بالكبر «وله ذُرِّيَّةٌ»، ولم يقف عند ذلك حتى وصف الذرية بالضعف، ثم ذكر استئصال تلك الجنة التي ليس لهذا الذي أصابه الكبر، وليس لذريته الضعفاء غيرها بالهلاك في أسرع وقت حيث قال: «فأصابها إعصار»، ولم يقتصر على ذكر الإعصار للعلم بأنه لا تحصل به سرعة الهلاك، فقال «فيه نَارٌ»، ثم لم يقف عند ذلك حتى أخبر سبحانه باحتراقها، لاحتمال أن تكون النار لا تفي باحتراقها، لما فيها من الأنار، ورطوبة الأشجار، فاحترس عن هذا الاحتمال، بقوله «فاحترقت»، وهذا أحسن استقصاء وقع في كلام وأتمه وأكملهِ[151].

وهكذا، أدت الموازنة بين بيت البحتري، ونظم القرآن إلى إلقاء مزيد من الأضواء، وجد ابن أبي الإصبع فيها مجالاً لتتبع مزيد من الحسن، ومزيد من التحليل الجمالي في النظم القرآني.

---

(١٥٠) البقرة – ٢١٦.

(١٥١) بديع القرآن – ١٥٨، وانظر الموازنات الأخرى، صفحات ٩٦، ٢٤١، ٢٥٠، ٢٩٨، ٣٠٢ وغيرها.

ثانياً: بروز الشخصية الأدبى لدى ابن أبي الإصبع

قلنا إن أسس تحليل النظم القرآني عند ابن أبي الإصبع قد تمثلت في جانبين:

أحدهما : الالتزام بالمنهج الأدبي.

الآخر : في بروز الشخصية الأدبية.

وتَميُّز الشخصية الأدبية من أهم مقومات المنهج الأدبي، فهو منهج يطبقه أديب، وهو أديب يحقق ذاته في المنهج، وينطلق من خلاله طاقاته.

لذا من السهل أن نلمح بعض قسمات الشخصية الأدبية عند ابن أبي الإصبع في:

١ - غلبة النزعة الفنية عليه.

٢ - ممارسته للنقد الأدبي.

٣ - إحتكامه إلى الذوق الفني.

أ - غلبة النزعة الفنية عند ابن أبي الإصبع

معالجة النظم القرآني يحتاج إلى قَدْرٍ من النزعة الفنية، قَدْرٍ يجب توافره لمن يتصدى له، أياً كان منهجه وتخصصه وهدفه الذي يسعى إلى تحقيقه.

لذا لم يغفل علماؤنا جانبه الفني البلاغي، وجعلوه قسيماً لوجوه إعجازه، فهو أرقى ما بلغه الفن في العربية، وأسمى ما وصلت إليه العبارة الأدبية شكلاً ومضموناً.

ومع المناهج الأخرى تتذبذب مكانة الجانب الفني في معالجة النظم القرآني ظهوراً وخفاء، ولا يجد فرصته إلا في المنهج الأدبي، الذي يترك له الصدارة، ويجعله محوراً أساسياً يدور حوله.

وابن أبي الإصبع أديب، أداته الكلمة، فنان زادُه الخيال، يسعى إلى الجمال، ومع النظم القرآني تحققت بغيته، فلم يتخل عن نزعته الفنية التي تجلت في:

- الاحتفاء بالوضوح والتنسيق.
- اختيار المصطلح، والتعامل معه فنياً.
- الشغف بالشعر العربي.

١ - احتفاء ابن أبي الإصبع بالوضوح والتنسيق:

الفن وضوح، والجمال تنسيق، وابن أبي الإصبع قد اتسم بالوضوح في منهجه، فمن الصفحات الأولى يعرض خطواته في بحثه، ومصادِرَه التي رجع إليها، ونُقُولَه التي نقلها، وفي مصطلحاته يحدد المعنى اللغوي وينتقل إلى المعنى الفني، ويضع الفروق ليفصل بين المعاني، ويزيل الإشكالات التي يتوجه إليها، وفي تحليله يلجأ إلى بسط فكرته واستقصاء جوانبها حتى تحقق أغراضها، والشواهد على ما أقول كثيرة.

٢ - اختيار المصطلح، والتعامل معه فنياً:

فالمصطلح – وهو كلمة متفق عليها تنوب عن موضوع عريض متشعب – يجب أن يكون شاملاً لمفردات موضوعه، محرراً من الاشتراك اللفظي نقياً عن الغموض، سهلاً، نائياً عن الخَلَلِ في الأداء.

ومع ابن أبي الإصبع، وهو الأديب المولع بالتحبير والتحرير، نجد له مواقف خمسة من المصطلح، كلها قد انبثقت من ثقافته الأدبية وحسّه الفني:

– أعاد تفسير المصطلح تفسيراً أدبياً، أو غيَّره إلى الأوضح، أو حَرَّره من اللبس، أو ابتكره ابتكاراً، أو عالجه معالجةً فَنيَّةً:

ففي باب الإستعارة، يقول: وقد اختُلِفَ في تعريف الإستعارة، فقال الرماني (ت ٣٨٤ هـ): «هي تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على سبيل النقل «وأبطل ابن الخطيب (ت ٦٠٦ هـ)[١٥٢] ذلك من اربعة أوجه: الأول: .... إلخ، وقُلْتُ أنا: الاستعارة: تسمية المرجوح الخفي باسم الراجح الجلي، وهذا المعنى وإن كان غير قول فخر الدين –رحمه الله تعالى– هي «جعل الشئ للشئ للمبالغة في التشبيه» لأنك غذا سميت المرجوح الخفي باسم الراجح الجلي، فقد جعلت ما للراجح الجلي للمرجوح الخفي من الرُّجْحَان، والظهور، فتكون قد بالغت في تشبيه المستعار بالمستعار منه، فالعبارة الثانية أرشق، ... »[١٥٣].

وفي باب تشابه الأطراف: يقول: هذا الباب انفرد الأجدابي أبو إسحق (توفي قبل ٦٠٠ هـ)[١٥٤] صاحب «كفاية المُتَحَفّظ» في اللغة باستنباطه، وسماه تسمية

(١٥٢) هو فخر الدين محمد بن عمر الرازي.

(١٥٣) بديع القرآن: ١٧ – ١٩ .

(١٥٤) هو: أبو إسحق إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد الطرابلسي المعروف بابن الأَجْدابي، له «كفاية المُتَحَفّظ» وهو مختصر في اللغة، قال عنه ياقوت في معجم البلدان ١/١٠٠، «وهو مختصر مشهور مستعمل جيد» وله كتاب «الأنواء»، وغير ذلك، ترجمته في «نهاية العارفين» ٥/١٠، وبروكلمان ٥/٣٤٨.

غير هذه التسمية، فإنه سماه «التسبيغ»، فلما تدبرت شواهده لم أجدها تطابق تسميته، لأن أصل التسبيغ في اللغة: الطول، ومن ثم قولهم: دِرْعٌ سابِغَة، إذا كانت طويلة الأذيال، والتسبيغ في اصطلاح العروضيين: عبارة عن زيادة حرف ساكن على السبب الخفيف في آخر الجزء، وهو من الأول، وعلى هذا لا تكون تسمية أبي إسحاق لائقة بمسمى الباب، وإذا سمعت ما أنشده بالباب علمتَ ما قلتُ ...» (١٥٥).

أما تحرير المصطلح من اللَّبْسِ ليخلص للغرض المنشود، فتكرر كثيراً. في كتابه «البديع»، ففي مصطلح «التمام» يقول: وهو التتميم، الاسم الأول لقدامة، والثاني للحاتمي، وتعريفه أن تأتي في الكلام كلمة إذا طرحت من الكلام نقص معناه في ذاته، أو صفاته، ولفظه تام، وإن كان في الموزون، نقص وزنه مع نقص معناه، فيكون الإتيان بها لتتميم الوزن والمعنى معاً، فإن تممت الوزن فقط فتلك من الحشو البعيد، ولا يخلو إما أن يَرِدَ على معنى تام في ذاته، أو في صفاته أوْ لا، فإن كان الأول فهو التكميل، وإن كان الثاني فهو التتميم، .....» (١٥٦).

ومصطلح «التعطف» قد سماه قوم «المشاركة» والتسمية الأولى أولى عنده(١٥٧).

وسبق أن رأيناه قد فرق بين معاني المصطلحات لتزداد اتضاحاً(١٥٨). وقد كثر فصله هذا في المصطلحات التي ابتكرها، فمن تمام الابتكار: الخلوص من الاشتراك اللفظي، والتحلي بالوضوح.

---

(١٥٥) بديع القرآن — ٢٢٩.
(١٥٦) بديع القرآن — ٤٦، وانظر حديثه عن التكميل ص ١٤٣ .
(١٥٧) بديع القرآن — ٩٧.
(١٥٨) بديع القرآن — انظر ص (٢٠٣) من البحث.

ومن مبتكراته في المصطلح[159]، مصطلح: «التدبيج[160]، والتمزيج[161]، والاستقصاء[162]، والبسط[163]، والعنوان[164]، والإيضاح[165]، والاقتدار[166]، والشماتة[167]، والفرائد[168]، والنزاهة[169]، والافتنان[170]، والإيهام[171]، والمقارنة[172]، والمناقضة[173]، والانفصال[174]، والإبداع[175]».

مما سبق نلاحظ أن ابن أبي الإصبع، لم يقسم مصطلحاته حسب علوم بلاغية ثلاثة، فالبلاغة عنده هي البديع، وذلك في ظني يعود إلى أسباب منها: نزعته الأدبية، والتزامه بمنهج ابن المعتز في كتابه «البديع» الذي ظل مؤثراً فيمن جاء بعده كقدامة والرماني، وأبي هلال العسكري والباقلاني، والجرجاني، وعلي بن عبد العزيز، وابن منقد، وابن الأثير .. وغيرهم. وظني أنه لم يَدْرِ شيئاً عن كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكي، فلو وقع في يده لناقشه كما فعل مع ابن الخطيب صاحب «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز».

---

(١٥٩) انظر ملامح الشخصية، د. الجويني، ص ٥٤٨ وما بعدها.
(١٦٠) بديع القرآن — ٢٤٢.
(١٦١) بديع القرآن — ٢٤٦.
(١٦٢) بديع القرآن — ٢٤٧.
(١٦٣) بديع القرآن — ٢٥١.
(١٦٤) بديع القرآن — ٢٥٧.
(١٦٥) بديع القرآن — ٢٥٦.
(١٦٦) بديع القرآن — ٢٥٩.
(١٦٧) بديع القرآن — ٢٧٢.
(١٦٨) بديع القرآن — ٢٨٧.
(١٦٩) بديع القرآن — ٢٩٢.
(١٧٠) بديع القرآن — ٢٩٥.
(١٧١) بديع القرآن — ٣٠٦.
(١٧٢) بديع القرآن — ٣١٧.
(١٧٣) بديع القرآن — ٣٢٣.
(١٧٤) بديع القرآن — ٣٢٦.
(١٧٥) بديع القرآن — ٣٤٠.

وسأقتصر في حديثي عن مجالته للمصطلح معالجة فنية، على تلك المبتكرات التي ابتكرها منه.

وإطلاق هذه المصطلحات على فنون البديع - بغض النظر عن رأينا فيها - يصور إلى أي مدى كان ابن أبي الإصبع يتعامل مع البديع على أنه مجموعة من الأصباغ، لها درجات من القوة والضعف، والظهور والخفاء، والتناغم والتقابل، وكأنه يرى أن التراكيب البلاغية قد رسمت لوحة ذات خطوط وألوان، لها أضواء وظلال، تأخذ العين وتستولى على الأذن، ويرتاح لها الذوق، «صُنْعَ الله الذي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْء»(١٧٦).

ان اختيار المصطلحات، يشي بأنها خرجت من مرسم فنان، يرى ما لا يراه الآخرون، ويتذوق ما لا يتذوقون، انظر إلى مصلطح «التدبيج»، وهو من الدبج، وهو :النقش، والديباج هو الثوب المزركش المنمق، وهو: استخدام الكناية مع التورية، بيما «التمزيج»: مزج المتكلم معاني البديع بفنون الكلام، والاستقصاء: إعطاء كل جزء حقه في الأداء، والبسط: هو التعامل مع المعنى الواحد بشئ من التفصيل، لا لقصد إفهام البليد وإسماع البعيد، والتقرير والتوكيد، بل للإتيان بمعان من معاني البديع ومعاني النفس، ولا يتأتى مجيئهما في اللفظ الوجيز، والإيضاح وهو: أن يذكر المتكلم كلاماً ظاهره لبس، ثم يوضحه في بقية كلامه، الإشكال الذي يحله الإيضاح يكون في معاني البديع من الألفاظ: وفي إعرابها، ومعاني النفس، والاقتدار: وهو أن يبرز المتكلم المعني الواحد في عدة صور اقتداراً منه على نظم الكلام وتركيبه، وعلى صياغة قوالب المعاني والأغراض، فتارة يأتي به في لفظ الإستعارة، وطوراً يبرزه في صورة الأرداف، وآونة يخرجه مخرج الإيجاز، وحيناً يأتي به في ألفاظ الحقيقة».

وقس على ذلك في أبواب « الفرائد»، و «الافتنان»، و «الإيهام»، و «الإبداع».

---

(١٧٦) النمل - ٨٨.

وسنتوقف عند معنى «التدبيج»، نموذجاً حياً على مدى إحساس ابن أبي الإصبع بأن البلاغة لون من ألوان التنميق والبراعة خرجت من بوتقة امتزجت فيها الألفاظ بالمعاني.

يعرف «التدبيج» أن يذكر المتكلم ألواناً بقصد الكناية بها والتورية بذكرها، عن أشياء من وصف أو مدح أو هجاء أو نسيب، أو غير ذلك من الفنون، أو لبيان فائدة الوصف لها، كقوله تعالى: «ومن الجِبَالِ جُدَدٌ بِيَضٌ وحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ ألوانُهَان، وغَرَابِيبُ سُودٌ»[177]، فإن المراد بذلك والله أعلم — الكناية عن المشتبه والواضح من الطرق، لأن الجادة البيضاء هي الطريق الملحوب الذي كثر السلوك عليها جداً، وهي أوضح الطرق وأبينها، ولهذا قيل: «رَكِبَ بهم المَحَجَّةَ البيضاء»، ودونها الحمراء، ودون الحمراء السوداء، كأنها في الخفاء والالتباس ضد البيضاء في الظهور والوضوح، ولما كانت هذه الألوان الثلاثة في الظهور للعين طرفين وواسطة بينهما، فالطرف الأعلى في الظهور: البياض، والطرف الأدنى في الخفاء السواد، والأ؛مر بينهما على وضع الألوان في التركيب، وكانت ألوان الجبال لا تخرج عن هذه الألوان الثلاثة، والهداية بكل علم نصب للهداية منقسمة هذه القسمة، أتت الأية الكريمة على هذا التقسيم فحصل فيها، التدبيج وصحة التقسيم، وهي مَسوُقَةٌ للاعتداد بالنّعم على ما هدت إليه من السعي في طلب المصالح والمنافع، وتجنب المعاطب والمهالك الدنيوية والأخروية. وألطف خبء وقع في هذه الأية إشارته سبحانه بقوله تعالى «مُخْتَلِفٌ ألوانُها» إلى ما في الألوان من الوسائط بين مركباتها، وهي لا تدخل تحت الحصر، فعبر سبحانه وتعالى عنها بعبارة غير حاصرة لها، واكتفى بذكر الاختلاف عن تعديد الألوان»[178].

٣ - شغفه بالشعر العربي:

يحضرني بمناسبة الحديث عن شغف ابن أبي الإصبع بالشعر بيتان لجرير يقول فيهما:

---

(١٧٧) فاطر — ٢٧.

(١٧٨) بديع القرآن — ٢٤٢، ٢٤٣.

وكأن سَـلْمَي إذْ تُودِّعُنـا وقَـد اشـزَأَبَّ الدَّمْـعُ أنْ يَكِفَا

رَشـا تَواصَـيْنَ القِيـانُ بِـهِ حَتَّى عَقَـدْنَ بأُذْنِهِ شَـنَفَا[179]

فابن أبي الإصبع يريد أن ينطلق إلى أحضان الشعر، والمنهج الذي التزم به يكممه، وحين يغلبه شوقه يندفع إليه مشتاقاً، ثم ما يلبث أن يتعذر، فهذا «خروج عن شرط الكتاب»[180].

في باب «القسم» يقول: وما أحسن قول من قال في معنى «التقريب» إلى المحبوب، وخَلْب قَلْبِهِ بالتلطف[181]:

يَوَدُّ بأَنْ يُمْسِـيَ عَليـلاً لَعَلَّهَا إذَا سَمِعَتْ شَكْوَاه يَوْماً تُراسِلُهْ

ويهْتَزُّ للمَعْروف في طَلَبِ العُلاَ لَتُحْمَدَ يَوْماً عند لَيْلَى شَـمَائِلُهْ

وما ذكرتُ هذين البيتين في هذا الكتاب، مع ما التزمت أني لا أذكر من الشعر إلا ما تمسى الحاجة إلى ذكره ضرورة إلا لشغفي بهما، ومن شغفي بهما عملت في معناهما، فقلت – إني لأعلم تقصيري فيما عملت.

أجُـودُ لِعِلْمِي أنَّ جُودي يَسُـرُّهَا لَتَحْمَـدَني وَهْـي الحَقِيقَـةُ بالحَمْدِ

تَبيَّنْتُ منهـا أنَّها تَعْشِـقُ النَّوي فأَبْدَيْتُ مِنْ عِشْقِ النَّوي فَوْقَ ماعِنْدي

.... إلخ[182]

(١٧٩) اشرأب الدمع أن يكفا: تهيأ للانهمار، والرشأ: الطبي إذا قوي واشتد، وتواصين: أوصى بعضهم بعضاً بمراقبته..

(١٨٠) بديع القرآن – ١٥٧.

(١٨١) البيتان لكثير الشاعر، وهما من قصيدته التي أولها:

سقي الربع من سلمى بنصف رواده إلى القهب أجواد السمي ووايله

«ديوانه ص ٢٥٨، ٢٥٩، ط أوربا – المحقق.

(١٨٢) بديع القرآن – ١١٤.

وشغفه هذا أدى به إلى التمكن من الشعر وروايته، ويقول: «وجاء في الكتاب العزيز من الالتفات قسم غريب جداً، لم أظفر في الشعر له بمثال، هداني الله إلى الوقوع فيه ...»[١٨٣].

وقد عبر هذا الشغف عن نفسه بأشكال عدة، منها: أن يجعل ديوان الشعر المشهور سنداً لقبول معنى اللفظ، مثل كلمة «الضلالة» في قوله تعالى:

«أولئك الذين اشْتَرَوا الضَّلاَلَة بالهُدَى»[١٨٤]، يقول: «فإن اشتراء الضلالة، وبيع الهدى مجاز، هذا إن كان أصل الضلالة الطريق المحسوس الحقيقي خاصة، ولم يكن عاماً في إخطاء كل طريق مستقيم حقيقي أو مجازي، ويكون الهدى إصابة الطريق المحسوس الحقيقي، ثم استعملا في غيرهما توسعاً، فإني لم يثبت عندي ذلك، بل هو شئ إدعاه بعض الناس يَرِدُ عليه المنع، حتى يدل عليه بنقل يعزي إلى ديوان مشهور من دواوين اللغة، يصرح فيه بأن أصل الضلالة والهدي ذلك»[١٨٥]. ومنها أن يوازن بين النظم القرآني ونظم الشعر[١٨٦]. ومنها أن يستشهد به على باب من أبواب البديع في القرآن، وهو «جمع المختلفة المؤتلفة» قائلاً: «وهذا الباب مما يحتاج فيه إلى التمثيل بالشعر، ليعلم حين يؤتي فيه بآي القرآن، حقيقة معنى الباب في القرآن، لما يوضح الشعر من معناه، وما رويت في هذا الباب كقول الخنساء في أخيها صخر ... إلخ[١٨٧] وكذا باب «النوادر»[١٨٨] وباب «حسن الاتباع»[١٨٩] وباب «التوأم»[١٩٠]، ومنها أن يتفرغ لتحليل أبيات لعمر بن أبي ربيعة، تحليلاً جمالياً رائعاً، وهي قوله:

(١٨٣) بديع القرآن – ٤٥.
(١٨٤) البقرة – ١٦.
(١٨٥) بديع القرآن – ٣٢.
(١٨٦) انظر البحث، ص ٢١٦.
(١٨٧) بديع القرآن – ١٢٧.
(١٨٨) بديع القرآن – ٢٢٢.
(١٨٩) بديع القرآن – ٢٠١.
(١٩٠) بديع القرآن – ٢٣١.

بَيْنَمـا يَنْعَتْنَنِـي أبْصَـرْنَنِي ... مِثْلَ قِيدِ الرُّمْحِ يَعْدُو بي الأَغَرْ
قالت الكُبْرَى تُرَى من ذا الفَتَي ... قالت الوُسْـطَي لها هـذا عُمَرْ
قَالَتْ الصُّـغْرَى وقَـدْ تَيَّمْتُهَا ... قَدْ عَرَفْنَاهُ، وهَل يَخْفَي القَمَرْ؟[191]

وكذا فعل مع البحتري الذي فتنه، بقوله :

كالقِسيِّ المُعْطَّفَاتِ بَل الأَسْـ ... ـهُم مَبْرِيَّةً بَـل الأَوْتَارِ[192]

هذا غير استشهاده بالعديد من الشعر في ثنايا حديثه.

ب - ممارسته للنقد الأدبي

وهذه هي السمة الثانية لشخصيته الأدبية، فهو لا يترك فرصة تسمح له بتقديم رأي جديد – دون الإقلال من شأن صاحب الرأي الآخر – إلا انتهزهـا.

رأي أن ابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) مخطئ حين زعم أنه لا يوجد من المذهب الكلامي شئ في القرآن، و «الكتاب الكريم مشحون به»[193].

ويورد رأي الرماني (ت ٣٨٤ هـ)، وابن الخطيب (ت ٦٠٦ هـ) في تعريف الإستعارة ثم يعقب قائلاً: «وقلت أنا: الاستعارة تسمية المرجوح الخفي باسم الراجح الجلي»، ويشرح رأيه هذا[194]، ويؤول الرماني كلمة «فأصبحوا» في قوله تعالى: «حَبِطَتْ أَعْمَالُهم فأَصْبَحُوا خَاسِرِين»[195] تأويلاً «تحصل به الفائدة الجليلة التي لولا مجيئها لم تحصل»، ويعقب ابن أبي الإصبع بقوله: «إن ظاهر الآية لا عيب فيه يحتاج إلى تكلف هذا التأويل»[196].

---

(١٩١) بديع القرآن – ٣٠٠.
(١٩٢) بديع القرآن – ٢٤٨.
(١٩٣) بديع القرآن – ٣٧.
(١٩٤) بديع القرآن – ١٩.
(١٩٥) المائدة – ٥٣.
(١٩٦) بديع القرآن – ٢٢٤.

وتعريف الجرجاني - عبد القاهر (ت ٤٧١ هـ) - للإيجاز أن «ما من اسم حذف في الحالة التي ينبغي أن يحذف فيها إلا وحذفه أحسن من ذكره»، فيه نظر عند ابن أبي الإصبع(١٩٧).

وينقل رأي فخر الدين الخطيب في المجاز، ثم يردفه برأي عبد القاهر الجرجاني -على ما بينهما من خلاف- فيقول: «وإذا ادَّعيت هذا الفَصْلَ من كلام القاضي حين كان مخالفاً لحد فخر الدين بن الخطيب، فإما أن نصحح كلام الجرجاني، أو كلام فخر الدين بن الخطيب، فإن عَمَلْنَا بكلام الجرجاني كان كل ما ضربنا عليه صحيحاً من باب المجاز، وإن عملنا على كلام فخر الذين فهو غير صحيح، والصحيح ما أبقيناه بعد المضروب عليه، والله أعلم»(١٩٨).

وفي «الكشاف» يجيب الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) عن بعض ما يتوجه لظاهر قوله تعالى: «ما يَكُونُ من نَجْوَى ثَلاَثةٍ إلا هُو رابِعُهُم، ولا خَمْسَةٍ إلا هو سَادِسُهُم، ولا أدْنَي من ذلك ولا أكْثَر إلا هُوَ معَهُمْ»(١٩٩)، فيكذر ما قال ثم يرد عليه(٢٠٠).

وينقد «بديع ابن منقذ» (ت ٥٨٤ هـ) بأن فيه «مِن التوارد والتداخل وتسمية أقسام الباب الواحد أبواباً، وضم أنواع المآخذ، وأنه أضاف العيوب إلى المحاسن، والاعتداد بها في عدة أبواب المحاسن ...» (٢٠١).

ويقف من الأجدابي (ت ٦٠٠ هـ) ناقداً له باب «تشابه الأطراف»، ويقول: «هذا باب انفرد الأجدابي أبو إسحاق صاحب «كفاية المتحفظ» في اللغة باستنباطه، وسماه تسمية غير هذه التسمية، فإنه سماه «التسبّيغ»، فلما تدبرت شواهده، لم أجدها تطابق تسميته، لأن أصل «التسبيغ» في اللغة الطول،....»(٢٠٢).

---

(١٩٧) بديع القرآن - ١٨٩.
(١٩٨) بديع القرآن - ١٧٨، وانظر مناقشته للخطيب ص ١٨٩، ١٩٢، ٣١١.
(١٩٩) المجادلة - ٧.
(٢٠٠) بديع القرآن - ٣٣١.
(٢٠١) بديع القرآن - ١٢.
(٢٠٢) بديع القرآن - ٣٣١.

وكذا يصنع مع شرف الدين التيفاشي (ت ٦٥١ هـ) [٢٠٣].

ويختلف العلماء في قوله تعالى: «مَثَلُهُم كَمَثَلِ الذي اسْتَوْقَدَ نَاراً، فَلَمَّا أضَاءَتْ ما حَوْلَه ذَهَبَ الله بِنُورِهْم، وتَرَكَهُم في ظُلُماتٍ لا يُبْصِرُون»[٢٠٤]، فذهب المحققون من علماء البيان إلى أن هذا تشبيه بليغ لا استعارة، لكون المستعار له مذكوراً، وهم المنافقون، وقال من سماه استعارة: قد طوي ذكر المنافين في الجملة، بحذف المبتدأ، ونظيره قول الفرزدق للحجاج:

أَسَدٌ عَلَيَّ وفي الحُروب نَعَامَةٌ فَحتَاءُ تَنْفِرُ من صَفيرِ الصَّافِرِ[٢٠٥]

ويرى أن هذا «ليس بشيء، فإن الكلام في الآية الكريمة، قد صدر بأدلة التشبيه، والضمير المضاف إليه في «مَثَلُهم» عائد إلى «المنافقين»[٢٠٦].

ويرفض تكلف بعض النقاد في شرح قول الشاعر:

زِيَادُ بن عَـيْنٍ عَيْنُه تحت حاجِبهْ وبيضُ الثَّنايا تَحْتَ خُضْرَةِ شَارِبه[٢٠٧]

وتكلفهم في بيت امرئ القيس[٢٠٨].

وينقد البلاغيين الذين غلطوا، والتبس عليهم باب «التكميل» بباب «التتميم»[٢٠٩].

وكذا المفسرين، لقوله تعالى: «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُم يَوْمَئذٍ ثَمانِيَةٌ»[٢١٠]، ويخطئهم في تفسيرهم قوله تعالى: «وقالت اليَهُودُ عُزَيْر ابن الله»[٢١١].

---

(٢٠٣) بديع القرآن — ١٣.
(٢٠٤) البقرة — ١٧.
(٢٠٥) الفختاء: اللينة الضعيفة وهو صفة ذم لها، وتنفر: تُجِدّ وتسرع في الهرب.
(٢٠٦) بديع القرآن — ٢٧.
(٢٠٧) بديع القرآن — ٢٤٣.
(٢٠٨) بديع القرآن — ٢٤٥.
(٢٠٩) بديع القرآن — ١٤٣ .
(٢١٠) الحاقة — ١٧.
(٢١١) التوبة — ٣٠، وبديع القرآن — ١٩٠ .

ولا يدع بعض النحاة وما يذهبون إليه من رفع «ثلاثة» على أنها خبر مبتدأ محذوف، والمعنى: ولا تقولوا آلِهَتُنَا ثَلاَثةٌ، وذلك في قوله تعالى: «ولا تقولوا ثَلاَثَة انْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ»[٢١٢]، فرأيهم عنده باطل»[٢١٣].

وسبق أن رأيناه ينقد نفسه في خروجه عن رسم كتاب البديع، بالاستشهاد بالشعر[٢١٤]، ثم يعود، فيعترف بخروجه، ثم يبرره، «وإنما ذكرت «البيتين» ههنا على خلاف شرط هذا الكتاب، لينظر الناظر فيه، بين ما وقع فيهما من المبالغة، وبين قوله تعالى من باب «التذييل»، « ولَهُ كُلُّ شيء»[٢١٥].

ويبدو أن هذه اليقظة كانت سمة من سماته الشخصية الأدبية، ففي كتابه «تحرير التحبير» يقول في باب «الترشيح» «ولا ينتقد علينا مجيء الآية الواحدة، أو البيت الواحد شاهداً على عدة أبواب من المحاسن، فإن ذلك بِحَسَبِ ما يكون من البديع»[٢١٦].

وأطرف ما صدر عن ابن أبي الإصبع في هذا المجال، محاسبته نفسه، ففي باب «التسهيم»: وهو أن يتقدم من الكلام ما يدل على ما تأخر منه، أو يتأخر منه ما يدل على ما تقدم بمعنى أو لمعنيي، ثم ينقل شاهداً للبحتري، وشاهداً لشاعر آخر، وهو قوله:

مِـن غُصُـونٍ كأَنَّهُنَّ قُـدُودُ   وقُـدُودٍ كأَنَّهُـنَّ غُصُـونُ

ثم يكتشف أن البيت لا يصلح أن يكون شاهداً على «التسهيم»، فيقول: «وهذا البيت لا يصلح أن يكون شاهداً للتسهيم، لكون أوله لا يقتضي آخره، لأنه لو قال:

---

(٢١٢) النساء – ١٧١ .
(٢١٣) بديع القرآن – ١٩١ .
(٢١٤) انظر ص ١٩٥ من البحث .
(٢١٥) النمل – ٩١، وبديع القرآن – ١٢٧ .
(٢١٦) تحرير التحبير – ٢٧١ .

مــن غصــون كأنهــن قدود ذَاتِ نَوْرٍ مِثْـلِ الثُّغُورِ العِذَابِ

أو «ذات ورد كأنه الوجنات»، حسن أن يكون تماماً له، ومتى كان التقدير كذلك انخرم ضابط التسهيم، وإنما ذكرته سهواً كما سهاً من ذَكَرُه قَبْلِي، ثم فَطِنْتُ لذلك بعد إثباته»[٢١٧].

فالنقد عند ابن أبي الإصبع، سمة من سمات شخصيته الأدبية، تنطلق من احترامه لنفسه وعلمه، واعتداده برأيه، مع حفظ أقدار الآخرين.

جـ - الإحتكام إلى الذوق:

ابن أبي الإصبع ابن بيئته، وبيئته مصر، بسطوع شمسها، وطيب هوائها، وتدفق نيلها، وانبساط أرضها، مصر الفن والذوق الرفيع، مصر الحضارة وعمق التاريخ، وأهلها كما يقول السبكي بهاء الدين، (ت ٧٧٣ هـ): «مُسْتَغْنُون عن ذلك بما طبعهم الله تعالى عليه من الذوق السليم، والفهم المستقيم، والأذهان التي هي أرق من النسيم، وألطف من ماء الحياة في المُحَيَّا الوسيم، أكسبهم النيل تلك الحلاوة، وأشار إليهم بأصابعه فظهرت عليهم هذه الطلاوة، فهم يدركون بطباعهم ما أفنت فيه العلماءُ – فضلاً عن الإغمار – الأعمارِ، ويرون في مرآة قلوبهم الصقيلة ما احتجب من الأسرار خلف الأستار»[٢١٨].

ويعقب القلقشندي (ت ٨٢١ هـ) على ما قاله السبكي بأنه «.... مما لا شك فيه»[٢١٩].

وابن أبي الإصبع ليس شاذاً عن أهل بلده، ولا عن ذوق عصره، «إن الذوق الأدبي العام في عصر ابن أبي الإصبع – يقول الدكتور الجويني – ذوق يحب السجع، ويميل إلى البديع وألوانه، وقد رأي ابن أبي الإصبع أن أصدق مثال،

(٢١٧) تحرير التحبير – ٢٦٦ .

(٢١٨) عروس الأفراح – ١/٥، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية – بمصر ١٣١٧هـ .

(٢١٩) ضوء الصبح المسفر – ٦٤، عن «ملامح الشخصية»، ص ١٠٦ .

وأعلى نمط لهذا الذوق، إنما هو في القرآن الكريم، فاتجه غليه، ووسع الطريق الذي سلكها قبله الرماني، فجعل الألوان البديعية العشرة، مائة وتسعة غير مشغول بقضية لفظ ولا قضية معنى، فما ينفصلان في تعبير أدبي إلا أن يكون فصل بينهما الجدل الكلامي، والحوار اللفظي، وعصبية الرأي، وإنما عَدَّ ابن أبي الإصبع أبواب البديع كلها محاسن جمالية، ولغة أدبية، ارتضاها ذوق العصر، فيها جمال معنوي، كما أنه فيها جمال لفظي زخرفي، فراح يكشف عن ذلك كله في القرآن وآيه»[٢٢٠].

وتجلي ذوق ابن أبي الإصبع الفني في انبهاره بإعجاز النظم القرآني، واختياره للشواهد المفصحة عن جماله، والأدلة على ذلك أكثر من أن نقف عندها، تراه يقول صحة المقابلات «ومن معجز هذا الباب قوله تعالي: «ومن رَحْمَتِه جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ والنَّهار لِتَسْكُنُوا فيه، ولِتَبْتَغُوا من فَضْلِهِ»[٢٢١]، فانظروا إلى مجئ الليل والنهار في صدر الكلام وهما ضدان، ومجئ السكون والحركة في عجز الكلام وهما ضدان، ومقابلة كل طرف منه بالطرف الآخر على الترتيب، وكيف عبر سبحانه عن الحركة بلفظ الإرداف، فاستلزم الكلام ضرباً من المحاسن زائداً على المقابلة، والذي أوجب العدول عن لفظ الحركة إلى لفظ «ابتغاء الفضل» كون الحركة تكون لمصلحة ولمفسدة، وابتغاء الفضل حركة للمصلحة دون مفسدة....»[٢٢٢] ويستمر في عرض أسباب إنبهاره.

ومع آية: «قل كُونُوا حِجَارَةً أو حَدِيداً، أو خَلْقاً مما يَكْبُرُ في صُدُورِكُم»[٢٢٣]، يقول: فانظر إلى هذا التخيير، وصحة التقسيم، وحسن الترتيب في الانتقال على طريق البلاغة من الأدنى إلى الأعلى حتى بلغ سبحانه النهاية في أوجز إشارة،

(٢٢٠) ملامح الشخصية المصرية — ٦١٢.
(٢٢١) القصص — ٧٣ .
(٢٢٢) بديع القرآن — ٧٣.
(٢٢٣) الإسراء — ٥٠، ٥١ .

وأعذب عبارة، حيث قال بعد الانتقال من الحجارة: «أو حديداً»، فانتقل من الحجارة إلى ما هو أصلب من الحجارة، وأقوى، ثم قال بعد ذلك، «أو خَلْقاً مما يَكْبُر في صدوركم»، غير حاصر لهم في صنف من الأصناف، والفرق بين التخيير «بأو» وبين حسن النسق، من وجهين....»[٢٢٤].

أو يقول في باب الإيداع: «وما رأيت ولا رويت في الكلام المنثور، والشعر الموزون كآية من كتاب الله استخرجت منها أحداً وعشرين ضرباً من البديع....»[٢٢٥].

وفي موضع آخر يقول: «فانظر إلى غرابة هذا التمثيل الذي تضمن الإفراط في المبالغة مع كونها جارية على الحق، خارج مخرج الصدق...»[٢٢٦].

ويتجلى هذا الإنبهار في موازناته التي عقدها بين الشعر والنظم القرآني، فلا يترك مقارنة إلا عقب بما يؤكد إنبهاره بنظم القرآن، وحيرته وإعجابه بروعته وافتنانه.

هذا هو ابن أبي الإصبع الأديب الشاعر الذواقة، خدم النظم القرآني بثقافته وموهبته وذوقه، ولم يهجم عليه بادي الرأي، بل أعد نفسه خير إعداد، فدرس التراث وتمكن منه، وربطه بواقعه، ثم شكله بذوقه، وعرضه عرضاً أدبياً راقياً، لأنه أحس أن النظم القرآني فيه كل مقومات الفن التعبيري، لفظاً ومعنى وتركيباً، فأخذ على عاتقه أن يكشف عن هذه الجوانب وهو يدرك أنه عاجز عن الإحاطة بها، وبذا تربع ابن أبي الإصبع على قمة المنهج الأدبي في عصره، إلى أن جاء عصرنا الحديث. فأعدنا النظر في كل المناهج، نبين خواصها، وميزاتها، وجوانب النقص فيها.

---

(٢٢٤) بديع القرآن — ٢٣٧ .

(٢٢٥) بديع القرآن — ٣٤٠.

(٢٢٦) بديع القرآن — ٢٠٠.

الفصل الثاني

النَّظمُ القُرآني بَينَ مَنَاهِجِ التَّحليلِ

تمهيد

أولا : النَّظْمُ القرآني بَيْن مناهِجِ التَّحليل .

ثانياً : الكَلِمةُ والجُملةُ والأسلوبُ في التَّحليل الفني .

ثالثاً : المَنهجُ الأدَبي بين الانبهار والتَّحليل الفنِّي .

تمهيد

ما كان لهذا الفصل أن يكون الثاني، فقد رسمت له أن يكون تعقيباً أسجل فيه النتائج التي حصلت عليها بعد تطوافي بالعراق والشام وخراسان ومصر، لذا كنت أضع كل منهج في فصل خاص، ولكن النتائج كانت غير متوقعة، ومن ثَمَّ احتاجت إلى تفصيل، وإلى شواهد، فضممت فصول المناهج كلها في فصل واحد، أسميته، «مناهج في التحليل»، فالمناهج الخمسة التي استعرضتها ليست هي كل المناهج، فهناك منهج المفسرين، ومنهج الفلاسفة، وكل منهج من المناهج الخمسة قد احتوى على مناهج فرعية، فاللغويون منهم النحاة، والمتكلمون منهم المعتزلي والأشعري والظاهري والماتريدي، والمتصوفة منهم السُّنِّيُّ والشيعي والمتفلسف، والفقهاء منهم السني والشيعي، وهكذا...

وفي هذا الفصل «النظم القرآني بين مناهج التحليل»، ستتيح لأنفسنا أن نعيد النظر إلى هذه المناهج من جديد، لنرصد ما حدث للتحليل نَفْسِه من خلال قنواتها، ونحن نعلم بوضوح، أن مفهوم التحليل هنا وليد نظرتهم إلى الإعجاز القرآني، وأن مفهومنا الحديث لمصطلح «تحليل» لا ينطبق على ما صنعه الأقدمون مع النظم القرآني، فقد رأوا أن إعجاز القرآن يكمن في انتقاد الكلمة، وفي إعادة توظيفها، وفي إضافة معان جديدة لها، ثم في ربطها بغيرِها من الكلمات، ثم في تكوين سِيَاقٍ له العديدُ من الدَّلاَلاَت.

ومهمة الدفاع عن القرآن وبيان إعجازه، هي التي جعلت مختلف المناهج -غير المنهج الأدبي- تقوم بعمل ازدواجي، تلتزم فيه بالخطوط العريضة للمنهج، ثم تتطرق إلى التحليل الجمالي، في إطار المنهج - كلما وجدت إلى ذلك سبيلاً.

ولم تكن أنصبة المناهج من الذيوع والانتشار متساوية، بالرغم من أنها عاشت متلازمة، فقد يُشْتَهر المنهج لبروز عَلَمٍ من أعلامه، أو لاحتضان الدولة له، أو لغير

المناخ الثقافي، أو لانقلاب المبررات السياسية، ومن ثمَ يعلو المتكلمون ثم تذهب ريحهم، ويظهر المتصوفة، ويظهر الفقهاء ويسيطرون لسنوات طويلة، ويتعرضون لتحليل النظم القرآني جمالياً، وينتصرون للمنهج اللغوي، ويصدون المنهج الكلامي، فتذوى زهرة التحليل على يد الأصوليين. ولم يستطع المنهج الأدبي أن يتحرر من قبضة المنهج الفقهي. بالرغم مما حققه من إنجازات.

في هذا الفصل، سأعرض للنتائج التي توصلت إليها، والملاحظة التي لا تحتاج إلى دليل، أن تحليل النظم القرآني لم يقصد لذاته، وإنما كان وسيلة وأداة من أدوات المنهج لتحقيق أهدافه، وأن النظرة الجزئية كانت هي أساس التحليل الفني، لأن البداية كانت لغوية، فكلامية دفاعية، ولم تكن فنية خالصة، ومن ثمّ تَسَلَّم المَنْهَج الأدبي تركةً مُثْقَلَةً بالنظرة الجزئية، فراح يعمقها، ولم يفكر في الخروج عنها.

والنتيجة الثالثة، أن الانبهار بالنظم القرآني كان له النصيب الأوفى، وبخاصة في المنهج الأدبي، وما الانبهار إلاّ مقدمة للتحليل الجمالي نفسه، فهو التعامل الذوقي، لا المنهجي مع النظم القرآني، ثم يأتي التحليل الفني بعد ذلك.

هذه هي الخطوط العريضة التي انتهيت إليها من بحثي هذا، وللحديث تفصيل في الصفحات التالية.

أولاً- النظم القرآني والتحليل الوظيفي

التحليل الفني له خطواته -كما سبق أن ذكرت- من فهم وتذوق وتفكيك نسيج العمل الفني إلى خيوط منفصلة متصلة، للوقوف على جوهر الفكرة، وطريقة عرضها، وجمال الأسلوب، وطبيعة التراكيب، ثم ملاحظة ما بين هذه العناصر من ترابط، وما حققته من فكر وجمال.

والتحليل الفني لا يغفل عن الصانع الماهر الذي نظم هذا العمل في شكل فني أدبي، ولا عن خصائصه الذاتية من ثقافة ووجدان وخيال.

والمنهج -كما قلت- هو الالتزام بموقف فكري معين، أمام العمل الفني، في فهمه وتذوقه، والكشف عن أسراره، وهو تطبيق خطة مسبقة على عمل ثمَّ الفراغ منه.

وهناك المنهج التاريخي والوصفي والنفسي والتأثري وغيرها، وهذه كلها تخرج عن إطار التعامل مع النظم القرآني، صنعة الله المعجزة، سبحانه وتعالى.

وقد فرض القرآن الكريم على العلماء مناهج بعينها، تتفق مع طبيعته الربانية وتقوم أساساً على الاعتراف بإعجازه، والشهادة بالعجز، أمام جماله، وما هذه المناهج سوى وسائل لمحاولة الوصول إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه من ملكوت هذه الروعة وليس إلا الإحاطة بها كلها.

وتختلف الحركة المزدوجة التي للنظم القرآني من جهة، وللمتذوق من جهة أخرى، باختلاف هذه المناهج من لغوية وكلامية وفقهية وصوفية.

فالمطبق للمنهج اللغوي لا يطرح على النظم القرآني رؤاه الشخصية، ولا تذوقه، ولا ثقافته، ولا خبراته، أو شيئاً من انفعالاته وخيالاته، لأنه يفكك النظم القرآني إلى أبسط أجزائه، ويتعامل مع أصغر مكوناته وهي: الكلمة: اسماً وفعلاً وحرفاً، ومع التراكيب اللغوية التي تنشأ منها.

فالنظم القرآني هنا يتحرك بما فيه من أسرار أمام المحلل اللغوي الذي يستخرج منه قواعد لغوية بعيدة عن المجال الذاتي التأثري، إلاّ في أضيق الحدود.

ومع المنهج الكلامي نجد حركة المحلل الكلامي شبيهة بحركة المحلل اللغوي، بالرغم من اختلاف الوسائل، وتباين الأغراض، فالمساحة الممنوحة للتذوق الفني في المنهج الكلامي محدودة، لأن الأدلة المنطقية التي يدافع بها المتكلم عن القضايا العقيدية قد شغلت رقعة كبيرة من عمله التحليلي الوظيفي.

وكذلك المنهج الفقهي، يمنح النظم القرآني حركة واسعة، ليتمكن من استنباط الأحكام الشرعية، كما منحه إياها اللغوي والمتكلم، وعادة ما يكون هذا بالتضييق على العنصر الذاتي الفني للمحلل الفقيه.

ويختلف الأمر بالنسبة للمحلل الصوفي، فحركة النظم بطيئة، تقابلها حركة نشيطة متأججة من المتذوق الصوفي، تطوف وتطوف، ثم تحلق في سماء «الطائف الإشارات».

ومع المنهج الأدبي تصير الحركة مزدوجة، يتحرك النظم القرآني بكل طاقاته التعبيرية، ويتحرك المحلل الفني له، ويتم الانصهار، تنصهر ذات المحلل الفني في أعماق القرآن، ليلتقط منه اللآلىء قدر ما تستطيع طاقاته.

ولا ضير أن تتعدد المناهج، ولكن أن يجوز بعضها على بعض، فتتسلل خصائص المنهج الكلامي الجدلي إلى المنهج الأدبي الفني، أو المنهج الصوفي. الإشارات إلى المنهج الفقهي التشريعي، أو المنهج الفقهي التشريعي إلى المنهج الأدبي الفني، أو يتحول المنهج الذي يعالج النظم القرآني إلى خليط من المناهج، فهنا يكمن الخطر.

وقد وقع الخطر، ولكن في عصور التخلف، بعد أن كانت هذه المناهج تتعايش في سلام إبان عصور النهضة العربية، لقوة شخصية أعلامها، ولقوة استقلال هذه المناهج في ذاتها، فالجاحظ لم يسمح للمناهج غير الكلامية والأدبية أن تتسلل

إلى كتبه، وابن المعتز وأبو هلال العسكري وابن رشيق القيرواني هاجموا المنهج الكلامي، والشافعي (ت٢٠٤هـ)، لم يخلط بين أصول الفقه وبين الأدب أو الكلام، والمحاسبي (ت٢٤٣هـ) والقشيري لم ينزعا إلى علم الأصول.

وحين توزعت الدولة العباسية إلى دويلات، وتقهقرت الحضارة، وسيطر الفقهاء والصوفية، تجمد الابتكار، وتحول الابتداع إلى إتباع، وصار الفقيه يكتب في الأدب، ويتكلم في البلاغة، وينظم الشعر، والأديب يمزج حديثه في الاستعارة بالأحكام الشرعية، والأدلة المنطقية، والعلل النحوية، وانفتحت المناهج على بعضها لانعدام الأصالة، وافتقاد الرقي الحضاري.

وأمام النظم القرآني وإعجازه، لم يكن الباب موصداً، بل كان شبه تكليف، أن يكشف كل عالم عن إعجاز القرآن بطريقته التي تجيد، وأدواته التي يملك، فعالج اللغوي والمتكلم نظم القرآن، واجتهد الفقيه والمفسر، وتجلى الصوفي، وانطلق الأديب.

وهم في كفاحهم هذا، كانوا يتعرضون إلى القول في البلاغة، وفن القول، فيدلون فيها بدلوهم، والبلاغة تنتفخ أوداجها، وتتورم جنباتها، يحسبها الجاهل في عافية، وهي تتمزق من الأوجاع.

وفي هذا الضباب يبقى للمنهج الأدبي سيادته، وشرعيته في تناول النظم القرآني بالتحليل، لأن النظم القرآني في حقيقته أثر لغوي أدبي، له طابعه الخاص، ولا يفتق أكمامَه إلاّ الخَاصَّةُ من الأدباء الموهوبين.

ومن هنا نقول، إن التحليل الفني كان موظفاً في كل المناهج - ماعدا الأدبي- لخدمة أصول هذه المناهج، ولم يكن مقصوداً لذاته، ومن ثمّ تضاربت النتائج، ولم تجد من يتعهدها بالرعاية الكافية حتى تنمو نمواً طبيعياً.

ثانياً- الكلمة والجملة والأسلوب في التحليل الفني

حديثي عن الكلمة والجملة اللتين كانتا أساساً للتحليل الفني، يأخذ بالأغلب الأعم، فقد درست عَلَماً واحداً ممثلاً لكل منهج، وهناك الكثيرون غيره، في المناهج التي درسناها، وفي غيرها من مناهج.

ولو عدنا للباقلاني مثلاً، لوجدناه يختفي بالأسلوب، ويخرج من الدائرة الجزئية إلى الدائرة الكلية الشاملة، ولكن هناك ملاحظتان:

الأولى:أن الخروج من الجزئية إلى الكليةم لم يأتِ أصلاً لذاته، بل فرعاً على الأصل.

الأخرى: أن تطوير الخَلَفِ من العلماء لما توصل إليه السلف، لم يتم إلاّ في أضيق الحدود، فكم من فكرة طيبة لم تلق من يتلقفها ويطورها، ويبني عليها.

وللمنهج اللغوي أثره في هذا، والدرس القرآني أثره كذلك، وللأذواق العامة أثرها، وللنظرة الجمالية أثرها، في الاهتمام بخصائص الجزء دون الكل، وكأنه نموذج مصغر لهذا الكل، ولكن هذا ليس مبرراً.

فهذا الزجاج يفرق بين المعنى والإعراب، المعنى للكلمة في الجملة، أو الجملة كلها، والإعراب للكلمة، يقول في قوله تعالى: «ما وَلاَّهُمْ عن قِبْلَتِهم التي كانوا عليها»[1]، فيشرح معنى (ما ولاّهم): «معنى: ما ولاهم: ما عدلهم عنها، يعني قبلة بيت المقدس، لأن النبي -ﷺ- كان أُمِر بالصلاة إلى بيت المقدس، لأن مكة وبيت الله الحرام كانت العربِ آلفة لِحَجِّه، فأحب الله عز وجل أن يمتحن القوم بغير ما ألفوه، ليظهر من يَتَّبِعُ الرسول ممن لا يَتَّبِعُه، كما قال عز وجل: «وما جَعَلْنَا القِبْلَةَ

---

(١) البقرة - ١٤٢.

التي كُنْتَ عَلَيْها إلاّ لِنَعْلَم من يَتَّبِعُ الرَّسُولَ ممن يَنقَلِبُ على عَقِبَيْه»[٢]، فامتحن الله بيت المقدس، فيما روى لهذه العله، والله أعلم»[٣]، والأمثلة عديدة.

وفي قوله تعالى: «اعَلمُوا أَنَّ الله يَحُول بين المَرْءِ وقَلْبِه»[٤]، يقول: قيل فيه ثلاثة أقوال، قال بعضهم: يحول بين المؤمن والكفر، ويحول بين الكافر والإيمان بالموت، أي يحول بين الإنسان وما يُسَوِّفُ به نفسه بالموت، وقيل: «يحول بين المرء وقلبه» معناه: واعملوا أن الله مع المرء في القرب بهذه المنزلة، كما قال جل وعز: «ونحن أَقْرَبُ إلَيْه من حبل الوريد»[٥]، وقيل إنهم كانوا يفكرون في كثرة عدوهم، وقلة عددهم، فيدخل في قلوبهم الخوف، فأعلم الله جل ثناؤه، أنه يحول بين المرء وقلبه بأن يبدله بالخوف الأمن، ويبدل عدوهم بظنهم أنهم قادرون عليه- الجُبْنَ والخَوَرَ»[٦].

هذا، دون ربط بين الجملة والجملة في نسق واحد، ولكن يقارن بين جملة وأخرى تشبها في مضمونها، ولم يلتفت إلى طبيعة النظم القرآني في نظرة شاملة.

والباقلاني يفرد فصلاً في «ذكر البديع من الكلام»، يعتمد على الشواهد المنتزعة من القرآن الكريم والشعر العربي[٧]، ويعود وينقل رسالة الرماني «النكت في إعجاز القرآن» في فصل أسماه «وصف وجوه من البلاغة»، وفيها يعتمد كذلك على الشواهد القرآنية التي تندرج تحت الأقسام العشرة التي قسم البلاغة إليها»[٨]، وكذا في باب «الأحكاميات»[٩].

---

(٢) البقرة - ١٤٣.
(٣) معاني القرآن - ١/١٩٩.
(٤) الأنفال - ٢٤.
(٥) ق - ١٦.
(٦) معاني القرآن - ٢/٤٥٢.
(٧) إعجاز القرآن: ١٠١-١٠٧.
(٨) إعجاز القرآن : ٢٦٢-٢٨٣.
(٩) إعجاز القرآن : ٢٠٠ وما بعدها.

وفي تحليله للنظم القرآني، يتوقف عند الكلمة، وعند الجملة والعبارة، بل ويقف عند الوَحْدَة الموضوعية، فيتحدث عن أسلوب القصص القرآني في القرآن الكريم، ويحلل سورتين كاملتين.

كان يوظف هذه الاجتهادات الطيبة للدفاع عن إعجاز القرآن فنياً، بعد أن دافع عنه منطقياً، لذا جاءت محاولاته غائمة، تندرج تحت الانبهار، ولم تكن هدفاً في ذاتها، وهذا لا يغمط الرجل حقه.

انظر إليه بقوله مثلاً في قصة إبراهيم عليه السلام: «ثم لو لم تكن إلاّ الآيات التي انتهى إليها القول في ذكر القرآن، وهي قوله تعالى: «وإنه لَتَنْزِيُل رَبِّ العالمين، نَزَلَ به الرُّوحُ الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين»[10]، وهذه كلمات مفردة بفواصلها، منها ما يتضمن فاتحة وفاصلة، ومنها ما هي فاتحة وواسطة وفاصلة، ومنها كلمة بفاصلتها. تامة دل على أنه نزّله على قلبه ليكون نذيراً، وبيّن أنه آية لكونه نبياً، ثم وصل بذلك كيفية النذارة فقال: «وأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ، واخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ المُؤْمِنينَ»[11]، فتأمل آية آية لتعرف الإعجاز، وتتبين التصرف البديع، والتنقل في الفصول إلى آخر السور، ثم رَاع المقطع العجيب، وهو قوله: «وَسَيَعْلَمُ الَّذِين ظَلَمُوا أيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُون»[12]، هل يحسن أحد أن يأتي السابقة؟ ويصادف مثل هذه الكلمات المتقدمة؟ ولولا كراهة الإملال - لجئت إلى كل فصل، فاستقربت على الترتيب كلماته، وبينت لك ما في كل واحدة منها من البراعة وعجيب البلاغة»[13].

والقشيري لا يستجيب وجدانه بدرجة واحدة لكل الآيات، وحينئذ ينطلق إلى الألفاظ، يشرح معناها شرحاً لغوياً يتعارض مع ما يسمى إليه من إدراك «لطائف الإشارات».

---

(١٠) الشعراء: ١٩٢-١٩٥.

(١١) الشعراء: ٢١٤-٢١٥.

(١٢) الشعراء: -٢٢٧.

(١٣) إعجاز القرآن: -١٩٦.

ففي سورة **الزلزلة** -مثلاً- يقول: قوله جل ذكره «إذا زُلْزِلَتْ الأَرْضُ زلزالها، وأَخْرَجَتِ الأَرْضُ **أَثْقَالَها**: أي أمواتها، وما فيها من الكنوز والدفائن. «وقال الإنسان ما لها»: يعني **الكافر** الذي لا يؤمن بها، أي البعث: «يومئذ تُحَدثّ أَخْبَارَها»: يومئذ تخبر **الأرض**. «**بأن** ربك أوحى لها»: أي إنما تفعل ذلك بأمر الله. «يومئذ يَصْدُرُ الناس **أشتاتاً لِيُرَوْا** أَعْمَالَهُم»: أشتاتاً متفرقين، ليروا أعمالهم، ليحاسبوا. قوله عز ذكره: «**فمن يعمل** مثقال ذرة خيراً، يَرَه، ومن يعمل مثقال ذرة شراً، يره». فيقاسي عناءه»[14].

وابن أبي **الإصبع المصري** -ولنا وقفة أخرى معه- لم يخرج عن هذه الدائرة، أما العز بن **عبد السلام** فقد حول القرآن الكريم إلى جمل، والجمل إلى كلمات، بحثاً عن أنواع **الإيجاز** وأشكال المجاز.

(١٤) لطائف الإشارات- ٣/٧٥٥، ٧٥٦.

ثالثاً: المنهج الأدبي بين الانبهار والتحليل الفني

أ - المنهج الأدبي والانبهار بالنظم القرآني.

ب- المنهج الأدبي وتحليل النظم القرآني.

أ - المنهج الأدبي والانبهار بالنظم القرآني

وأقصد بـ «الانبهار» أقصى درجات الإعجاب والتقدير، وهو أمر يتصل بالتذوق الشخصي، ويرتبط الحس الأدبي، ومن هنا لا نشك في وجوده عند أصحاب المناهج التي عَرَضْنَا لها، فقد كان شرطاً لاختيارهم، ولكنهم كانوا ملتزمين بمناهجهم اللغوية أو الكلامية أو الصوفية أو الفقهية، فكانت استجابتهم للتعبير عن انبهارهم بالنظم القرآني متفاوته بين الظهور والخفوت.

فنجد الزجاج اللغوي كان ملتزماً بمنهجه أشد الالتزام، والباقلاني المتكلم لم يفته التعبير عن انبهاره، بينما كان للقشيري الصوفي شأن آخر، وكذا العز بن عبد السلام، ولم يجد التعبير عن الانبهار مُتَنَفَّساً إلاّ في المنهج الأدبي. والشواهد على ذلك:

- بالنسبة للزجاج، نراه قد عبر عن إعجابه الشديد بالنظم القرآني في اعتبار أسلوب القرآن حجة، فلا يني يردد «لا يجوز أن يقع شَيْءٌ في المصحف مُجْمَعٌ عليه فَيُخَالَفُ»[15]، «فالمُصْحَفُ لا يُخَالَفُ البَتَّةَ»[16]، حتى الكلام الجيد في العربية يكرهه «لمخالفته المصحف»[17]، والذي يوافق منه القرآن «أعجب إليه»[18]، لأن

(١٥) معاني القرآن - الزجاج - ١/٩٧.
(١٦) معاني القرآن - الزجاج - ٢/١٠٨.
(١٧) معاني القرآن - الزجاج - ١/٢١٩.
(١٨) معاني القرآن - الزجاج - ٢/١٤٣.

المصحف «مُحْكَمٌ لا لَحْنَ فيه»[19]، وفي قوله تعالى في الفاتحة «ربِّ العالمين» يقول: قد فسرنا أنه لا يجوز في القرآن إلاّ «ربِّ»، وإن كان الرفع والنصب جائزين في الكلام، ولا يتخير لكتاب الله عز وجل إلاّ اللفظ الأفضل الأجزل»[20].

- والباقلاني يؤكد عن طريق انبهاره بجلال النظم القرآني، بأنه حقيق بألا يقارن بالصنعة البشرية، وأنه خارج عن العادة، معجز، «وهذه خصوصية، ترجع إلى جُمْلَةِ القرآن، وَتَمَيُّز حاصل في جميعه»[21]، وهو «ليس شعراً ولا نثراً، إنما هو قرآن كريم»[22]، وهو «قول يجري في سَبْكِه على نِظَام، وفي رصفه على مناهج، وفي وصفه على حَدٍّ، وفي صفاته على باب، وفي بهجته ورونقه على طريق»[23]، «العقول تتيه في جهته، وتحار في بحره، وتَضَلُّ دون وصفه»[24]، «وكيف لا يكونُ أَحْسَنَ الكَلاَمِ»، وقد قال الله تعالى: «اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِين يَخْشَوْن رَبَّهُم، ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهم وقُلُوبُهم إلى ذِكْرِ اللهِ»[25].

ويعترف بعجزه عن الإحاطة بكل روائع القرآن في نظمه، ففيها، «أبواب كثيرة لم نستوفها، وتَقَصّيها يَطُولُ، وعَجَائِبُها لا تَنْقَضِي»[26].

وتراه يشرك القاريء في انبهاره هذا، ويناشده أن يتأمل قوله تعالى: «فَالِقِ الإِصْبَاحِ، وجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً، والشَّمْسَ والقَمَرَ حُسْبَاناً، ذَلِك تَقْدِيُر العَزِيزِ

---

(19) معاني القرآن - الزجاج- ٢/١٤٣.
(20) معاني القرآن - الزجاج- ١/٨.
(21) إعجاز القرآن- الباقلاني- ٣٥، ١٥٩.
(22) إعجاز القرآن- الباقلاني- ١١٢.
(23) إعجاز القرآن- الباقلاني- ١٨٢.
(24) إعجاز القرآن- الباقلاني- ١٨٣، انظر: ١٨٦، ١٨٨، ١٩١، ١٩٣، ١٩٤ وغيرها.
(25) الزمر - ٢٣، وإعجاز القرآن - ٢٠٩.
(26) إعجاز القرآن- الباقلاني- ٢٠٩

العَلِيم»[٢٧]، ويقول له: «انظر إلى هذه الكلمات الأربع التي أَلَّف بينها، واحْتَجَّ بها على ظُهُورِ قُدْرَتِه، ونفاذ أمره، أليس كُلُّ كَلِمَةٍ منها في نفسها غُرَّةً؟ وبِمُفْرَدِهَا دُرَّةً؟ وهو مع ذلك يَبُيِّنُ أَنَّهُ يَصْدُرُ عن عُلُو الأمْرِ، ونفاذ القهر، ويتجلى في بهجة القدرة، ويتحلى بخالصة العزة، ويجمع السلاسة إلى الرصانة، والسلامة إلى المتانة، والرونق الصافي، والبهاء الصافي...»[٢٨].

أو يقول في قوله تعالى: «فلما جَاءَها نُودِيَ أن بُورِكَ مَنْ فِي النَّار، وَمن حَوْلَها، وسبحان الله رَبِّ العَالَمِين»[٢٩]، فانظر إلى ما أجرى له الكلام الأول، وكيف اتصل بتلك المقدمة، وكيف وصل بها ما بعدها من الإخبار عن الربوبية، وما دل عليها من قلب العصا الحية، وجعلها دليلاً يدل عليه، ومعجزة تهديد إليه؟ وانظر إلى الكلمات المفردة القائمة بأنفسها في الحسن، وفيما تتضمنه من المعاني الشريفة، ثم ما شفع به هذه الأية، وقرن به هذه الدلالة: من اليد البيضاء -عن نور البرهان- من غير سوء. ثم انظر في آية آية وكلمة كلمة، هل تجدها كما وصفنا من عجيب النظم، وبديع الرصف؟ فكل كلمة لو أفردت كانت في الجمال غايَةً، وفي الدلالة آية، فكيف إذا قارنَتْها أخواتها، وضَامَتْها ذواتُها، مما تجري في الحسن مجراها، وتأخذ في معناها؟ ثم من قصة إلى قصة، ومن باب إلى باب، من غير خلل يقع في نظم الفصل إلى الفصل، وحتى يصور لك الفصل وصلاً، ببديع التأليف، وبليغ التنزيل»[٣٠].

إلى غير ذلك من مواضع.

لقد استطاع الباقلاني بذكائه، أن يوفق بين حسه الفني وبين منهجه الكلامي، فأَقْنَعَنَا أن انبهارَه بالنظم القرآني، وليد طبيعة النظم نفسه، وليس دليلاً على أنه خارج عن مألوف عادة العرب فقط.

---

(٢٧) الأنعام - ٩٦.
(٢٨) إعجاز القرآن- الباقلاني- ١٨٨.
(٢٩) النمل - ٨.
(٣٠) إعجاز القرآن- الباقلاني- ١٩٠.

- ومع القشيري، أدى به الانبهار إلى أن جعله في مستويين، المستوى العادي الذي يفهمه العامة من لغويين ومتكلمين وأدباء وفقهاء، والمستوى الخاص الذي يفهمه أهل التجريد، الذين يستنبطون خفايا الألفاظ، مفردةً ومركبةً، دون التوقف عند حدود ظواهرها المألوفة، ومعانيها المعجمية، وهم قد وصلوا إلى مرتبة التجريد بعد أن جردوا أنفسهم من العلائق، ونَقُّوا سريرتهم من الكدورات حتى وصلوا إلى مرتبة الصفاء الكاشف، فتجردت اللفظة من ظواهرها أمام بصيرتهم، وتعرت لهم الحقائق، فاستخرجوا ما شاء الله لهم من إشارات.

فانبهار العامة هؤلاء، أدّى إلى كَشْفِ جماليات النظم القرآني، وأما انبهار المتصوفة فقد أدى إلى كشف ما في وُجْدَانهم من شفافية، انبهار العامة هؤلاء طَوَّر الأذواق والعلوم العربية وعَمَّق العلوم الشرعية، وانبهار الصوفية أدى إلى مزيد من التجليات، ومن الصفاء النفسي والذوق الشخصي.

وقف الزجاج والقشيري في سورة الفاتحة -مثلاً- وأمام قوله تعالى: «مَالِكِ يَوْم الدين»، قال الزجاج: «مالك يوم الدين» القرْاءة الخفض على مجرى: الحمدُ لله مَالِكِ يَوْمِ الدين، وإن نُصِب -في الكلام- على ما نُصِب عليه «رَبُّ العالمين» و«الرَّحْمن الرحيم»، جاز في الكلام، فأما في القراءة، فلا استحسنه فيها، وقد يجوز أن تنصب «رَبَّ العالمين» و«مالِكَ يوم الدين» على النداء في الكلام، كما تقول: «الحمدُ لله يا رَبَّ العالمين، و«يا مالِكَ يوم الدين»، كأنك بعد أن قلت: الحمدُ الله يارَبَّ العالمين، و«يا مالِكَ يوم الدين»، كأنك بعد-أن قلت: الحمدُ لله، قلت: لك الحمد يا رَبَّ العالمين، ويا مالِكَ يوم الدين، والله عز وجل يملك كل شيء، لأنه اليوم الذي يضطر فيه المخلوقون إلى أن يعرفوا أن الأمْرَ كُلَّهَ لله، ألا تراه يقول: «لِمَنْ المُلْكُ اليَوْمَ»[٣١]، وقوله: «يوم لا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شيئاً»[٣٢]، فهو اليوم الذي لا يملك فيه أحد لنفسه، ولا لغيره نفعاً ولا ضراً، ومن قرأ «مَالِكِ يوم الدين»

(٣١) غافر - ١٦.

(٣٢) الانفطار - ١٩.

فعلى قوله «لمن المُلْكَ اليوم»، وهو بمنزلة من المالك اليوم[٣٣]، ومن قرأ «ملك يوم الدين»، فعلى معنى «ذو المملكة»، في يوم الدين، وقيل إنها قراءة النبي ﷺ، وقوله عز وجل «يوم الدين»: الدين في اللغة: الجزاء، يقال كما تدين تدان، كما تعمل تعطي وتجازى، قال الشاعر:

واعْلَمْ وأيْقِنْ أَنَّ مُلْكَكَ زَائِلٌ ... واعْلَـمْ بِأَنَّ كَمَـا تَدِيـنُ تُدَانُ

أي تجازي بما تفعل، والدين أيضاً في اللغة: العادة، تقول العرب: مازال ذلك ديني، أي عَادتِي، قال الشاعر:

تَقُول إذا دَرَأْتُ لها وَضِـينِي ... أهـذَا دِينُـه أَبَـداً ودِينِـي[٣٤]

بينما يرى القشيري في «مالك يوم الدين»، رأياً آخر. يقول: المالم من له الملك. وهو سبحانه الملك المالك، وله الملك، وكما لا إله إلاّ هو، فلا قادر على الإيداع إلاّ هو، فهو بإلهيته متوحد، وبملكه متفرد، ملك نفوس العابدين فصرفها في خدمته، وملك قلوب العارفين فشرّفها بمعرفته، وملك نفوس القاصدين فَتيَّمَها، وملك قلوب الواجدين فهيمها، ملك أشباح من عبده فلاطفها بنواله وأفضاله، وملك أرواح من أحبهم (... ...)[٣٥] فكاشفها بنعت جلاله، ووصف جماله، ملك زمام أرباب التوحيد فصرفهم حيث شاء، ووفقهم حيث شاء على ما شاء كما شاء، ولم يكلهم إليهم لحظة، ولا ملكهم من أمرهم سنة ولا خطرة، وكان لهم عنهم، وأفناؤهم له منهم[٣٦]، (فصل): ملك قلوب العابدين إحسانه فطمعوا في عطائه، وملك قلوب الموحدين سلطانه فقنعوا ببقائه، عرّف أرباب التوحيد أنه مالكهم

---

(٣٣) فاعل: بمعنى الصفة المشبهة، أي هو الملك وحده في هذا اليوم. المحقق.

(٣٤) معاني القرآن - الزجاج ١/١٠.

(٣٥) مشتبهة، وربما كانت (وأحبوه). المحقق.

(٣٦) (له) هنا معناها، لأجله، أي أنه أفناهم من أنفسهم لأجله ليبقوا به، وكان الأسلم أن تكون العبارة، وأفناؤهم منهم له، ولكن حرص المصنف على مراعاة الانسجام بين عنهم ومنهم. المحقق.

فسقط عنهم اختيارهم، عملوا أن العبد لا ملك له، ومن لا ملك له لا حكم له، ومن لا حكم له لا اختيار له، فلا لهم عن طاعته إعراض، ولا على حكمه اعتراض، ولا في اختياره معارضة، ولا لمخالفته تعرّض، و«يوم الدين» يوم الجزاء والنشر، ويوم الحساب والحشر، الحق سبحانه وتعالى يجزي كلاً بما يريد، فمن بين مقبول يوم الحشر بفضله سبحانه وتعالى لا بفعلهم، ومن بين مردود بحكمه سبحانه وتعالى لا بجرمهم، فأما الأعداء فيحاسبهم ثم يعذبهم، وأما الأولياء فيعاتبهم ثم يقربهم.

قَوْمٌ إذاً ظَفِرْوا بِنَا جَادُوا بِعِتْق رِقَابِنَا[٣٧]

ويقف الباقلاني أمام قوله تعالى: «حَم تَنْزِيلُ الكِتَاب من اللهِ العَزِيزِ العَلِيم، غَافِرِ الذَّنْبِ وقَابِلِ التَّوْبِ، شَدِيد العِقَابِ ذِي الطَّوْل، لا إله إلاّ هَوَ، إلَيْه المَصِيرُ»[٣٨].

فيقول: أنت قد تدبرت الآن بحفظ أسماء الله تعالى وصفاته، فانظر متى وجدت في كلام البشر وخطبهم مثل هذا النظم، في هذا القدر، وما يجمع ما تجمع هذه الآية من شريف المعاني، وحسن الفاتحة والخاتمة، ثم اتل ما بعدها من الآي، واعرف وجه الخلوص من شيء إلى شيء، من احتجاج إلى وعيد، ومن إعذار إلى إنذار، ومن فنون من الأمر شتى، مختلفة، تأتلف بشريف النظم، ومتباعدة تتقارب بعلى الضَّمّ، ثم جاء إلى قوله: «كَذَّبَتْ قَبْلَهُم قَومُ نُوح والأَحْزَابِ من بَعْدِهم، وهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهم لِيَأَخُذُوه، وجَادَلُوا بالباطل لِيُدْحِضُوا به الحَقَّ، فأَخَذْتُهم فَكَيْفَ كَان عِقَاب، وكذلك حَقَّتْ كلمَة رَبِّك على الذين كَفَرُوا أَنَّهم أصحابُ النَّار»[٣٩].

---

(٣٧) لطائف الإشارات -القشيري- ٤٨/١، الطبعة الثانية، مركز تحقيق الترث، ١٩٨١، وقد اضطررت أن أعود إليها بعد ما تعذر الحصول على الطبعة الأولى التي عدت إليها في فصلي السابق عن «المنهج الصوفي».

(٣٨) غافر: ١-٣.

(٣٩) غافر: ٥-٦.

الآية الأولى أربعة فصول، والثانية فصلان.

وجه الوقوف على شرف الكلام، أن تتأمل موقع قوله «وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه»، وهل تقع في الحسن موقع قوله: «ليأخذوه» كلمة؟ وهل تقوم مقامه في الجزالة لفظة؟ وهل يسد مسده في الأصالة نكتة؟ لو وضع موضع ذلك «ليقتلوه»، أو «ليرجموه»، أو «لينفوه»، أو «ليطردوه»، أو «ليهلكوه»، أو «ليذلوه»، ونحو هذا، ما كان بديعاً ولا بارعاً ولا عجيباً، ولا بالغاً، فانقد موضع هذه الكلمة، وتعلم بها ما تذهب إليه من تخير الكلام، وانتقاء الألفاظ، والاهتداء للمعاني، فإنْ كنت تقدر أن شيئاً من هذه الكلمات التي عددناها عليك أو غيرها، يقوم مقام هذه اللفظة، لم تقف على غرضنا من هذا الكتاب، فلا سبيل لك إلى الوقوف على تصاريف الخطاب، فافزع إلى التقليد، واكف نفسك مؤونة التفكير. وإن فطنت فانظر إلى ما قال من رد عجز الخطاب إلى صدره، بقوله «فأخذتهم، فكيف كان عقاب»، ثم ذكر عقيبها العذاب في الآخرة، وأتلاها تلو العذاب في الدنيا، على الأحكام الذي رأيت. ثم ذكر المؤمنين بالقرآن، بعد ذكر المكذبين بالآيات والرسل، فقال: «الذين يَحْمِلُونَ العَرْشَ، ومَنْ حَوْلَه يُسَبِّحُون بِحَمْد رَبِّهم ويُؤْمِنُون بِهِ»[40]، إلى أن ذكر ثلاث، آيات، وهذا كلام مفصول، تعلم عجيب اتصاله بما سبق ومضرى، وانتسابه إلى ما تقدم وانقضى، وعظم موقعه في معناه، ورفيع ما يتضمن من تحميدهم وتسبيحهم، وحكاية كيفية دعاء الملائكة بقوله: «ربنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وعِلْماً ...»[41].

ويقف القشيري أمام الآيات نفسها، فيرى أن «قوله تعالى (حم): أي حُمَّ أَمْر كائن، ويقال: الحاء: إشارة إلى حلمه، والميم: إشارة إلى مجده، أي بحلمي ومجدي لا أخلد في النار من آمن بي، ويقال هذه الحروف مفاتح أسمائه، «تَنْزِيلُ الكِتَابِ من الله العزيز العليم»، العزيز: المعز لأوليائه، العليم: بما كان ويكون منهم، فلا يمنعه علمه

(٤٠) غافر - ٧.

(٤١) غافر - ٧، وإعجاز القرآن - ١٩٧، ١٩٨.

بما سلف منهم عن قضائه، وقوله جل ذكره: «غَافِرِ الذَّنْب، وقَابِلِ التَّوْب، شَديد العِقَابِ ذِي الطَّوْل، لا إِلَه إلاَّ هُوَ إِلَيْه المَصِيرُ»، كتاب مُعَنْون بقبول توبته لعباده، علم أن العاصي منكسر القلب، فأزال عنه الانكسار بأن قدم نصبه، فقدم اسمه على قبول التوبة، فَسكَّن نفوسهم وقلوبهم باسمين يوجبان الرجاء، وهما قوله: «غَافِرِ الذَّنْبِ وقَابِلِ التَّوْب»، ثم عقبهما بقوله: «شَدِيدِ العِقَاب» قوله «ذي الطَّوْل»، ويقال «غَافِرِ الذنب» لمن أَصَرَّ اجْتَرم، و«قَابِلِ التوب» لمن أقر وندم، شديد العقاب لمن جحد وعَنَد، ذي الطول لمن عَرف وَوَحَّد، ويقال: غَافر الذنب للظالمين، وقابل التوب للمقتصدين، شديد العقاب للمشركين، ذي الطَّوْل للسابقين، ويقال: سُنَّةُ الله أنه إذا خوف العباد باسم، أو لفظ، تدارك قلوبهم بأن يُبَشِّرَهُم باسمين، أو بوصفين، «إليه المصير»، وإذا كان إليه المصيُر، فقد طاب إليه المَسِيرُ»[٤٢].

وفي باب الاستعارة، يقول ابن أبي الإصبع في قوله تعالى: «فاصْدَعْ بما تؤمر»: فالمستعار منه الصَّدْع، وهو العشق، والمستعار له عقوق المكلفين، والمعنى: صَرِّحْ بجميع ما أوحى إليك، وبَيِّن كُلَّ ما أُمِرْت بِبَيانِه، وإن شَقَّ ذلك على بعض القلوب فانصدعت، والمشابهة بينهما فيما يؤثر التصديع في القلوب، فيظهر أثر ذلك على ظاهر الوجوه في التقبض والانبساط، ويلوح عليها علامات الإنكار والاستبشار، كما يظهر ذلك على ظاهر الزجاجة المُصَدَّعَة المطروقة في باطنها، فانظر إلى جليل هذه الإستعارة، وإلى عظيم إيجازها، وما انطوى عليه من المعاني الكثيرة التي ذكرنا ملخصها في ثلاث لفظات، وكذلك بعض الأعرابِ لما سمع هذه اللَّفَظَات الثلاث سَجَدَ، فقيل له: لمَ سجدت؟ فقال: سجدت لفصاحة هذا الكلام، لأنه أدرك منه بديهاً من غير تأملَ، كل ما أدركناه بعد النظر والرؤية، وتقدم تحصيل مواد النظر في المدة الطويلة، ومن هذا الموضع تبين لك أن العرب تيقنت من أول ما سمعت القرآن أنه غير مقدور للبشر، فلم تشتغل بالمعارضة، ولا حدثت نفوسها بها[٤٣].

---

(٤٢) لطائف الإشارات- ٣/٢٩٤، ٢٩٥.

(٤٣) بديع القرآن -٢٢، ٢٣.

ويقف القشيري أمام الآية نفسها، ويقول «فاصْدَعْ بما تُؤْمَرُ، وأَعِرْضْ عن المُشْرِكِينَ، كَنْ بِنَا، وقُلْ بِنَا، وإذَا كُنْتَ بِنَا ولَنَا، فلا تجعل حساباً لغيرنا، وصرح بما خاطبناك به، وأَفْصِح عما نحن خَصَصْنَاكَ به، وأعلن محبتنا لك:

فَصَرِّحْ بِاسمْ مَنْ تَهْوى، ودَعْنا من الكُنَى

فلا خَيْرَ في اللَّذَاتِ من بَعْدِها سِتْرُ(٤٤)»

هذا الذي أقوله، إن القشيري كان يستوحي باطن الآية بباطن إحساسه، وقد ترك ظاهرها للزجاج والباقلاني وابن أبي الإصبع والعز بن عبد السلام وأضرابهم، وانبارُه هنا تَجَل، وإعْجَابُه كَشْفٌ، وتحليله تَحْلِيقٌ.

- والعز بن عبد السلام يقترب كثيراً من الزجاج في الاستغراق الشديد في المنهج، وعندما يجد مناسبة سانحة لا يتركها تمر، وقليلاً ما تسنح، ففي أدلة الحذف، وفي النوع الثالث من أنواع الأدلة، يقول في قوله تعالى «فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْه»(٤٥) تقديره: فما أوجفتم على أخذه، أو على حيازته، أو على اغتنامه، أو على تحصيله، فيقدر من هذه المحذوفات أَخَفَّها وأحسنها وأفصحها، وأشدها موافقة للغرض في هذه الآية، فتقدير «أخذه» ههنا أحسن من تقدير اغتنامه، لأنه أخضر، ومن تقدير حيازته، لثقل التأنيث الذي في «حيازته»، وكذلك جميع حذوف القرآن من المفاعيل والموصوفات، وغيرها، لا يقدر إلاّ أفصحها، وأشدها موافقة للغرض...»(٤٦).

وفي حديثه عن «الكلام بالنسبة إلى الحسن والقبح»، يقول «... واعلم أن المعنى الواحد قد يُعَبَّر عنه بألفاظٍ بَعْضُها أحسن من بعض، وكذلك كل واحد من جزئيه يعبر عنه بأفصح ما يلائم الجزء الآخر، ولابد من استحضار معاني الجُمَل، واستحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ، ثم استعمال أَمَسّها وأفصحها، واستحضار هذا متعذر على البشر في أكثر الأحوال، وذلك عتيد حاصل في علم

(٤٤) لطائف الإشارات - ٢/٢٨٢، الطبعة الثانية.

(٤٥) الحشر- ٦، (وما أفاء الله على رسوله منهم، فما أوْجَفْتُم عليه من خَيْل ولا رِكَابٍ).

(٤٦) الإشارة إلى الإيجاز - العز بن عبد السلام- ٤.

الآلَة، لذلك كان القرآن أفصح الحديث وأحسنه، وإن كان مشتملاً على الفصيح والأفصح، والمليح والأملح»[٤٧].

- أما ابن أبي الإصبع، فحديثه كله يندرج تحت الانبهار، ومنهجه في حقيقته شرح لهذا الانبهار، لذا عرضه في أشكال متعددة.

أولاً- تراه ينفي صفة التكلف والتصنع عن النظم القرآني

ففي أجناس، يعرض لبعض فروعه، ويأتي عند بقيتها ويقول: «وبقية فروع التجنيس لم تأت لها أمثلة في الكتاب العزيز لما يدل على نظامها من التكلف والتصنيع»[٤٨] وفي حديثه عن التشبيه المصنوع يشير إلى خلو القرآن منه[٤٩] وخَلُوِّهِ مما يوهم أن فيه لحناً خارجاً عن اللسان»[٥٠].

ثانياً- يضمّن تعليقه بعد تحليل الآية مدى انبهاره بروعة النظم القرآني

فيحلل قوله تعالى: «أَيَوَدُّ أَحَدُكُم أن تَكُونَ له جَنَّةٌ من نَخِيلٍ وأَعْنابٍ تَجْرِي من تَحْتِها الأَنْهَارُ له فِيهَا مِن كُلِّ الثَمراتِ، وأَصَابَهُ الكِبَرُ، وله ذُرِّيَةٌ ضُعَفَاءُ، فَأَصَابَهَا إعْصَارٌ فيه نَارٌ فاحْتَرَقَتْ»[٥١]، يقول: «فانظر ما تضمنت هذه الآية الكريمة من تقاسم هذا النوع[٥٢] إلى ما فيها من ائتلاف اللفظ بالمعنى، والتهذيب، وحسن النسق، والتمثيل، وحسن البيان، والمساواة، لتعلم أن هذا الكتاب الكريم، بأمثال هذه الآية عجّز الفصحاء، وبلّد الأذكياء، وأعيا على البلغاء»[٥٣].

---

(٤٧) الإشارة إلى الإيجاز - العز بن عبد السلام - ٢٠٤.
(٤٨) بديع القرآن - ٣٠.
(٤٩) بديع القرآن - ٦٣.
(٥٠) بديع القرآن- ١٣٢، وانظر باب التهذيب (١٥٨)، وباب حسن الإتباع، ص(٢٠١).
(٥١) البقرة - ٢٦٦.
(٥٢) باب التمام - ص٤٥.
(٥٣) بديع القرآن- ٤٨، وانظر حديثه في باب (صحة المقابلات- ٧٤)، و(صحة التفسير- ٧٦، ٧٧)، وحديثه في باب (الاستدراك والرجوع- ١١٧)، و(التكميل- ١٤٥)، وباب (حسن النسق- ١٦٥)، وباب (الفرائد- ٢٨٨)، وباب (التفريق والجمع- ٣١٣).

ثالثاً- أن يَحَوِّلَ إعجابه من نظم الآية إلى نظم القرآن كله

يقول في باب المساواة: «وهو أن يكون اللفظ مساوياً للمعنى، لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، وهو من أعظم أبواب البلاغة، بل هو بعينه نفس البلاغة، ...، ومعظم آيات الكتاب العزيز موصوفة بذلك، ولم يأت منها ما هو خارج عن هذا الباب إلاّ ما وقع فيه تذييل، أو تميم، أو تكميل، أو في فواصله إيغال، أو في معناه بسط أو إطناب، وما بُنِي نظمه على الإيجاز لبيان موضع الإعجاز»[٥٤].

رابعاً- أن يقارن بين الشعر والقرآن

مع تقدير، للشعر لا كما فعل الباقلاني - يقول في بيت السموءل:

ونُنْكِر إنْ شِئْنَا على النَّاس قَوْلَهُم   ولا يُنْكِرُون القَوْلَ حِينَ نَقُولَ

«فإنك إذا وازنته بقول الله سبحانه: «لا يُسْأَلُ عَنَّا يَفْعَلُ وهُمْ يُسْأَلُون»[٥٥]، تبين لك ما بين الكلامين من الفرق، وأمثال هذا الباب كثيرة، وهو أحد وجوه الإعجاز، وهو قياس القرآن بكل معجز من الكلام»[٥٦].

خامساً- أن يُفْرِدَ للقرآن ميزة الاختراع الأول

وذلك مثل ما جاء في باب «سَلَامَةُ الاختراع من الاتباع» يقول في آية: «إنَّ الَّذِين تَدْعُون من دُون الله لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً ولو اجْتَمَعُوا لَهُ، وإنْ يَسْلُبْهم الذُّبَابَ شَيْئاً لا يَسْتَنْقِذُوه مِنْهُ، ضَعُفَ الطَّالِبُ والمَطْلُوبُ»[٥٧]، فانظر إلى غرابة هذا التمثيل، الذي تضمن الإفراط في المبالغة مع كونها جارية على الحق، خارجة مخرج الصدق، ...، ولم يسمع مثل هذا التمثيل في بابه لأحد قبل نزول القرآن العزيز، ولم يتناوله متناول كما فعل في كثير من معاني الكتاب الكريم، وهذا

(٥٤) بديع القرآن- ٧٩، وانظر حديثه عن (فواصل القرآن- ٧٩، وكذا ١٦١، ١٦٨، ٢٢٩)، وباب (الاقتدار- ٢٨٩).

(٥٥) الأنبياء- ٢٣.

(٥٦) بديع القرآن - ٩٦، ص٢٤١، ٢٤٩، ٣٠٢.

(٥٧) الحج- ٧٣.

مثال يحذو عليه من تتبع مما في الكتاب العزيز من ذلك»[٥٨]، ولذا يقول في باب «الافتنان» وما جاء منه في القرآن من نوع غريب جمع بين «التعزية والفخر»[٥٩]، وفي باب «الإبداع» يقول: «وما رَأَيْتُ ولا رَوَيْتُ في الكلام المنثور والشعر الموزون، كآية من كتاب الله تعالى، استخرجت منها أحداً وعشرين ضرباً، وعددها سبع عشر لفظة، وهي قوله تعالى: «وقِيَل يا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَك، ويا سَمَاءُ أَقْلِعي، وغِيضَ المَاءُ، وقُضِيَ الأَمْرُ، واسْتَوتْ على الجُودِيِّ، وقِيلَ بُعْداً لِلْقَوم الظَّالِمِينَ»[٦٠].

سادساً- أن يصف عَجْزَه عن أن يحيط بروعة القرآن

ففي تحليله للجمال لآية: «وقِيلَ يا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ...»، يقول: «فانظر رحمك الله إلى عظمة هذا الكلام، وما انطوى عليه نظمه، وما تضمنه لفظه، لتقدره قدره، وهذا ما ظهر لي منه على ضعف نظري، وقلة مادتي، وكلال ذهني»[٦١].

ب- المنهج الأدبي وتحليل النظم القرآني

المنهج الأدبي هو المنهج الوحيد الذي لم يلتزم في تحليله إلاّ بالتحليل الفني نفسه، ولم يتقيد إلاّ بأصول التحليل ذاته، لم يلتزم بالمبحث اللفظي والتركيب النحوي، كما التزم المنهج اللغوي، ولم يتخذ الجدل والمبادئ الكلامية وسيلة من وسائله، ولم يَرْتَدِ وجدانية المتصوفة المستغرقة في الذاتية، وهو بعيد عن المنهج الفقهي، لتباين الأدوات واختلاف الأغراض.

هو منهج متحرر من الالتزام، ولكن أعباءه أثقل من أعباء المناهج الأخرى، لأنه يعالج نظماً قرآنياً معجزاً، لا تكفي فيه طرائق التحليل الفني للشعر، ولا أدواته.

فعليه أن يستعين بما انتهى إليه المنهج اللغوي في معنى الكلمة واشتقاقها، وما يعتريها من تعريف وتنكير، وحذف، وتقديم وتأخير ...، وكذا الجملة ومعناها،

(٥٨) بديع القرآن - ٢٠٠، ٢٠١.
(٥٩) بديع القرآن- ٢٩٩.
(٦٠) هود - ٤٤.
(٦١) بديع القرآن - ٣٤٣.

وما يعتريها من تقديم وتأخير وفصل ووصل، وكذا الحروف ومعانيها، والتراكيب ومضمونها... إلخ.

ومن المنهج الكلامي يستعين بالجرأة في التناول، والتعدد في الأدوات، والتشعب في الثقافة للربط بين الألفاظ ومعانيها، وبين الشكل والمضمون.

ومن المنهج الصوفي يفيد المنهج الأدبي، كيف يفسح المجال الطاقات وجدانه أن تتجاوب بوعي مع العبارة، ومع الفقرة، ومع السورة كلها، وكيف يُفَتِّقُ من الأسلوب كل ما يمكن أن يشع منه، وأن يعرف كيف يغوص في أعماق النظم ويلتحم به التحاماً ليرتوي منه ويسكر بلا شطحات.

ومن أعباء المنهج الأدبي ارتباطه الوثيق بشخصية المحلل الفني، موهبته، ذوقه، ثقافته اللغوية، والعامة، مدى تمكنه من العلوم العربية والقرآنية...

ثم تأتي ظروف البيئة التي يعيش فيها المحلل الفني، وثقافة العصر، وطبيعة السلطة، وأحوال الاقتصاد، وتمثل عبئاً آخر، فالمنهج الأدبي سريع الاستجابة، سريع التشكل.

أقول هذا، وفي ذهني أقطاب المنهج الأدبي من ابن المعتز وابن طباطبا، وأبي هلال العسكري والآمدي، والجرجاني وابن رشيق وابن الأثير وابن أبي الغصبع وغيرهم.

ونلاحظ أنهم في الأغلب قد أفادوا من المنهج اللغوي، ولكنهم لم يفتحوا صدورهم للمنهج الكلامي، لا لعيب فهيم، ولكن لعيب في تطبيق المنهج الكلامي نفسه، فقد كان منهجاً مذهبياً عماده الجدل، وهدفه الدفاع عن القرآن بالمنطق والفن، وأحيانا يطمس المنطق على جمال الفن، فينتشر الجفاف، وكان من الممكن للمنهج الأدبي أن يستعين بمنجزات الجاحظ، والباقلاني والزمخشري، ويطورها بما يناسب روح العصر الذي يعيش فيه المحلل الفني، ولكن ضاعت الفرصة من المنهج الأدبي، لأن أصحابه أغلقوا دونهم الباب، ورفضوا المنهج الكلامي لتجاوزاته، ولم يلتفتوا إلى إنجازاته.

وتطل النظرة الجزئية برأسها من جديد، فيحرص أصحاب كل منهج على عدم الخروج من دائرته المرسومة، وإذا جاز هذا مع كل المناهج، فإنه لا يجوز مع المنهج الأدبي.

المنهج الأدبي لم يخرج عن الإطار العام الذي تركه السابقون، فابن أبي الإصبع وهو صورة من ابن المعتز، اعتمد تحليل الكلمة والجملة، ولم ينطلق إلى ميدان الأسلوب، وأمامه محاولة الباقلاني- وقد رجع إلى كتابه «إعجاز القرآن»- تزثر ابن أبي الإصبع بظروف عصره، فثقافته لغوية أدبية فقهية، ولم يكن جاحظي الثقافة، بل أدبياً تقليدياً، مغرماً بالتقسيمات، سباقاً إلى إضافة المزيد من المصطلحات التي لا تضيف شيئاً إلى التحليل الجمالي.

وكان للمنهج الفقهي غلبته، بحكم حاجة الناس إليه، وميل السلطة إلى رجاله للحاجة إلى كلمتهم المسموعة، ومن ثم هيمن على الأدباء واللغويين، بالإضافة إلى تدهور التجديد الفكري منذ القرن السادس الهجري وهجمة التتار والصليبيين، وتمزيق الدولة الإسلامية، وجور الحكام، ويأس المحكومين.

كل هذا، أثر تأثيراً مباشراً على الأذواق والأفكار والأدوات، والتحليل الجمالي للنظم القرآني.

لقد أدت هذه المناهج دورها في تحليل النظم القرآني من وجهة نظرها، ما عدا المنهج الأدبي الذي لم ينصف هذا التحليل.

وأن لنا ألاّ نخلط الأوراق، فللمنهج اللغوي دوره في تفكيك البنية الأساسية، وللكلامي دوره في الدفاع عن إعجاز النظم القرآني منطقياً وفنياً، وله أن يبتكر ما يبتكر من الجانب الفني، وللجانب الصوفي أن يرصد نبضات وجدانه حيال النظم القرآني، وللمنهج الفقهي أن يُشَرِّع، ولكن ليسلموا الأمر كله إلى المنهج الأدبي، يفيد منها ما يفيد، ويضيف إليها ما يضيف، بلا هيمنة عليه.

وهذا ما صنعناه في عصرنا الحديث حين شرعنا في تحليل النظم القرآني، فتحنا جميع النوافذ لنجدد الهواء، ونعيد الروية، وننعش الوجدان، وننشط الخيال، ونعمق الفكر.

في تحليلنا الحديث، نحتكم إلى النظم القرآني نفسه، وما يحتاج إليه من أدوات تعين على التحليل غير المتعصب، بغض النظر عن المنهج الذي صدرت عنه فالنظم القرآني منهج في ذاته، وتحليله يجب أن ينطلق بعيداً عن المناهج، يشم كل الأزهار، بعيداً عن كل الأسوار.

الفهارس الفنية

أولاً : المصادر والمراجع.

ثانياً : الآيات القرآنية.

ثالثاً : الأعلام.

رابعاً : الفِرق والمذاهب.

خامساً : الشعر.

سادسا : الكتب التي وردت في البحث.

سابعاً : المصطلحات النقدية والبلاغية.

ثامناً : الفهرست التفصيلي.

تاسعاً : بحوث المؤلف.

أولا - المصادر والمراجع

أ - المصادر

١- القرآن الكريم.

٢- إحصاء العلوم- أبو نصر الفارابي- محمد بن محمد (ت٣٣٩هـ). تحقيق د. عثمان أمين- ط. مكتبة الأنجلو- الثالثة ١٩٦٨م- انظر ص١٦.

٣- الإحكام في أصول الأحكام- الآمدي- سيف الدين أبو الحسن (ت٦٣١هـ). ط. دار الحديث- القاهرة- انظر ص١٣٩- ١٤٠.

٤- إحياء علوم الدين- الغزالي- أبو حامد محمد محمد الغزالي (ت٥٥٥هـ)- ط. دار الصابوني- انظر ص٩٧.

٥- أسرار البلاغة- الجرجاني- أبو بكر عبد القاهر عبد الرحمن (ت٤٧١هـ)- تحقيق محمد رشيد رضا- الطبعة السادسة- مكتبة القاهرة ١٣٧٩هـ- ١٩٥٩م- انظر ص١٨٠.

٦- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز - عز الدين بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) ط. المطبعة العامرة سنة ١٣١٣هـ باستنبول. انظر ص١٣٠- ١٣٦- ١٤٥- ١٤٧- ١٥٠- ١٥٢- ١٥٧- ٢٦١- ٢٦٢.

٧- إعجاز القرآن- الباقلاني- أبو بكر محمد بن الطيب (ت٤٠٣هـ). تحقيق السيد أحمد صقر- ط. دار المعارف ١٩٦٣م. انظر ص٤٩-٨٨- ١٧٩- ١٨٧- ٢٤٨- ٢٤٩- ٢٥٠- ٢٥٤- ٢٥٥- ٢٥٩.

٨- إعراب القرآن ومعانيه- الزجاج- أبو اسحق إبراهيم بن السَّريّ بن سهل (ت٣١١هـ). تحقيق د. هدى قراعة- بحث على الآلة الكاتبة- تقدمت به للحصول علر درجة الدكتوراه- جامعة القاهرة- انظر ص٢٢- ٢٥- ٢٦- ٢٧.

٩- البديع - ابن المعتز- عبد الله (ت٢٩٦هـ). تحقيق كراتشكوفسكي- الطبعة الثانية المصورة عن مطبعة مكتبة المثنى ببغداد. انظر ص١٧٦- ١٨٦.

١٠- بديع القرآن- ابن أبي الإصبع- أبو محمد زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد (ت٦٥٤هـ). تحقيق د. حفني شرف- ط. دار النهض- مضر- الثانية- انظر ص١٦١- ١٦٩- ١٨٢- ١٨٩- ١٩٣-١٩٧- ٢٠١- ٢٠٦- ٢٠٩- ٢١١-٢١٣- ٢١٥-٢١٩- ٢٢٤-٢٢٦- ٢٢٨-٢٣٤- ٢٣٦-٢٣٧- ٢٦١-٢٦٤.

١١- البديع في نقد الشعر- ابن منقذ- أسامة (ت٥٨٤هـ). تحقيق أحمد أحمد بدوي- د. حامد عبد الحميد. ط. وزارة الثقافة والإرشاد- ط. الحلبي ١٩٦٠م- انظر ص١٨٢.

١٢- البرهان في علوم القرآن- الزراكشي- بدر الدين محمد بن عبد الله (ت٧٩٤هـ)- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- ط. دار المعرفة- بيروت- انظر ص٢١.

١٣- بغية الوعاة- السيوطي- جلال الدين عبد الرحمن (ت٩١١هـ). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- ط. دار المعرفة- بيروت- انظر ص٢١.

١٤- البيان والتبيين- الجاحظ- أبو عثمان عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ). تحقيق عبد السلام هارون- ط. الخانجي- الرابعة- انظر ص١٧٤.

١٥- تاريخ بغداد- الخطيب البغدادي- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت٤٦٣هـ). ط. السعادة القاهرة ١٩٣١هـ الأولى. انظر ص١٠٣- ١٧٥- ١٨٢- ١٨٨- ١٩٠- ٢٣٤.

١٦- تبيين كذب المفترى- ابن عساكر- على بن الحسن (ت٥٧١)- ط دار الفكر- دمشق- الثانية- ١٣٩٩ هـ- انظر ص١٠٣.

١٧- تحرير التحبير- ابن أبي الإصبع المصري- تحقيق د. حفني شرف- ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- القاهرة- ١٣٨٣هـ. انظر ص١٦١- ١٧٥.

١٨- تراجم رجال القرنين السادس والسابع- أبو شامة المقدسي الدمشقي- عبد الرحمن إسماعيل (ت٦٦٥هـ) تحقيق محمد زاهد الكوثري- ط. دار الجيل- بيروت- انظر ص١٢٧

١٩- تفسير غريب القرآن- ابن قتيبة- عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ). تحقيق السيد أحمد صقر. ط. بيروت. انظر ص٢١.

٢٠- تفسير القرآن الكريم- التُسْتَري- أبو محمد سهل بن عبد الله (ت٢٨٣هـ). ط. السعادة- الأولى ١٩٠٨م. انظر ص٩٣- ٩٧- ١٠٠- ١٠١.

٢١- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن- بيسلام- ط. دار المعارف- الثانية- ١٩٦٨م- انظر ص٦٥- ١٧٨- ١٨١.

٢٢- الدلائل- الجرجاني. تحقيق الشيخ محمود شاكر الخانجي ١٩٨٤م. انظر ص١٥٤.

٢٣- حسن المحاضرة- السيوطي. انظر ص١٢٧- ١٦١.

٢٤- الخصائص- ابن جني- أبو الفتح عثمان (ت٣٩٢هـ). تحقيق محمد علي النجار- الطبعة الثانية المصورة. انظر ص١٣٨.

٢٥- الرسالة- الشافعي- محمد بن إدريس (ت٢٠٤هـ). تحقيق أحمد محمد شاكر- ط. مكتبة دار التراث الثانية- ١٩٧٩م. انظر ص١٣٩.

٢٦- الرسالة القشيرية- القشيري- عبد الكريم بن هوزان (ت٤٦٥هـ). ط. صبيح سنة ١٩٦٦- وبهامشها شرح الشيخ زكريا الأنصاري. انظر ص٩٣- ١٠٠- ١٠٧.

٢٧- سر الفصاحة- ابن سنان الخفاجي- أبو محمد عبد الله بن محمد (ت٤٦٦هـ). تحقيق عبد المتعال الصعيدي. ط. صبيح ١٩٦٩م. انظر ص...

٢٨- شذرات الذهب في أخبار من ذهب- أبو الفلاح الحنبلي- عبد الحي أحمد- ابن العماد (ت١٠٨٩هـ). ط. بيروت- انظر ص١٢٧- ١٣٩.

٢٩- شرح الأصول الخمسة- القاضي عبد الجبار الأسد أباذي ٤١٥هـ). تحقيق د. عبد الكريم عثمان- الطبعة الأولى- القاهرة- انظر ص٥٦.

٣٠- شرح الكافية البديعية- صفي الدين الحلي (ت٧٥٠ هـ). تحقيق الدكتور نسيب نشادي. ط. دمشق ١٩٨٣م- انظر ص١٨٧.
٣١- الشعر والشعراء- ابن قتيبة. تحقيق أحمد شاكر. الطبعة الثالثة- ١٩٧٧م- انظر ص١٧٥.
٣٢- الصناعتين- العسكري- الحسن بن عبد الله بن سهل (٣٩٥هـ). تحقيق البجاوي وأبو الفضل إبراهيم. ط. الحلبي- انظر ص١٧٦.
٣٣- طبقات الشافعية- تاج الدين السبكي- عبد الوهاب بن علي (ت٧٧١هـ). ط. الحسينية المصرية- الطبعة الأولى. انظر ص١٠٣- ١٠٥- ١٢٧.
٣٤- طبقات الشافعية- ابن قاضي شُهْبَة- محمد بن أبي بكر (ت٨٧٤هـ). تحقيق د. الحافظ عبد العليم خان. بيروت- انظر ص١٠٣- ١٢٧.
٣٥- عروس الأفراح- السبكي- بهاء الدين- أبو أحمد أحمد بن علي (ت٧٧٣هـ) ضمن شروح التلخيص- ط. الحلبي ١٩٣٧م- انظر ص٢٣٥.
٣٦- العمدة- ابن رشيق- أبو علي الحسن القيرواني (ت٤٥٦هـ). تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد- ط. الجيل- بيروت- انظر ص١٧٩- ١٨٦.
٣٧- عيار الشعر- ابن طباطبا- محمد بن أحمد (ت٣٢٢هـ). تحقيق محمد زغلول سلام- ط. منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨٥م- انظر ص١٧٧.
٣٨- الفهرست- ابن النديم- محمد بن اسحق- أبو الفرج (ت٣٨٥هـ). ط. التجارية. انظر ص٢٣.
٣٩- فوائد شكل القرآن- عز الدين بن عبد السلام. تحقيق د. سيد رضوان علي «الندوي». ط. دار الشروق- جدة- الثانية- ١٩٨٢م- انظر ص١٢٩.
٤٠- فوات الوفيات- محمد شاكر الكتبي (ت٧٦٤هـ). تحقيق د. إحسان عباس- ط. بيروت- انظر ص١٢٧- ١٦١.
٤١- الكامل- المبرد- أبو العباس محمد بن يزيد (ت٢٨٥هـ). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. انظر ص١٧٥.

٤٢- كشف الظنون- حاجي خليفة، مصطفى عبد الله كاتب جلبي (ت١٠٦٧هـ)، ط. دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢- انظر ص١٦١، ١٨١.

٤٣- الكشاف- الزمخشري- أبو القاسم محمود عمر (ت٥٣٨هـ)، ط. دار المعرفة - بيروت- انظر ص١٨٢، ١٨٥.

٤٤- لطائف الإشارات- القشيري- تحقيق إبراهيم بسيوني، ط. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر- انظر ص١٠٣، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١٢٤، ٢٥٠، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦١.

٤٥- اللُّمَع- الطوسي (أبو بكر) (ت٣٧٨هـ)- تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، وكذا تحقيق نيكلسون ط. بريل- انظر ص٩٣، ٩٤، ١٠٠.

٤٦- المثل السائر- ابن الأثير- نصر الله بن محمد، أبو الفتح، ضياء الدين (ت٦٣٧هـ)- انظر ص١٨٦.

٤٧- المصباح في عمل المعاني والبيان والبديع- بدر الدين بن مالك، محمد بن جمال الدين بن مالك الطائي الأندلسي (ت٦٨٦هـ)- انظر ص١٧٤.

٤٨- المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعاوي- التستري، تحقيق د. محمد كمال جعفر، ط. دار الإنسان، القاهرة- ١٩٨٠م- انظر ص٩٣.

٤٩- معاني القرآن- الفراء- أبو زكريا يحيي بن زياد (ت٢٠٧هـ). تحقيق محمد على النجار، وأحمد يوسف نجاتي، ط. دار الكتب، ١٩٥٥م- انظر ص٢٣، ٢٤.

٥٠- معاني القرآن وإعرابه- تحقيق الزجاج د. عبد الجليل شلبي، ط. منشورات المكتبة العصرية، بيروت- ١٩٧٢م- انظر ص٢٣-٢٨، ٣١-٤٤، ٢٤٨، ٢٥٣، ٢٥٧.

٥١- معاهد التنصيص- عبد الرحيم بن عبد الرحمن أبو الفتح العباسي (ت٦٩٣هـ)- تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. عالم الكتب، بيروت- انظر ص١٦١، ١٦٧.

٥٢- معجم الأدباء- ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت٦٢٦هـ) ط دار المأمون، الحلبي، القاهرة ١٩٣٦م- انظر ص٣٣.
٥٣- المفتاح- السكاكي- أبو يعقوب (ت٦٢٦هـ)، ضبط وتعليق نعيم زرزور، ط دار الكتب العلمية، بيروت- انظر ص١٧٤، ١٨٤
٥٤- مقدمة ابن خلدون- عبد الرحمن بن محمد (ت٨٠٨ هـ). ط بيروت انظر ص٩٣، ٩٤.
٥٥- المنقذ من الضلال- الغزالي- تحقيق د عبد الحليم محمود، ط دار الكتب الحديثة- القاهرة. انظر ص٩٩، ١٠١.
٥٦- الموازنة- الآمدي- أبو القاسم الحسن بن بشر (ت٣٧٠هـ)- تحقيق السيد أحمد صقر، ط. دار المعارف ١٩٦١م- انظر ص١٧٦، ١٧٧، ١٨٦.
٥٧- النجوم الزاهرة- ابن تغري بردي، أبو المحاسن، جمال الدين يوسف (ت٨٧٤هـ)، ط. دار الكتب المصرية- ١٩٣٨م- انظر ص١٦١.
٥٨- نهاية الإيجاز- فخر الدين الرازي- محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ). ط. بمطبعة الآداب والمؤيد بمصر ١٣١٧هـ وأعاد تحقيقه د. شيخ بكري أمين- انظر ص٢٠١.
٥٩- الوساطة- الجرجاني- علي بن عبد العزيز (ت٣٩٢هـ). تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ط الحلبي الثالثة، انظرص١٧٦، ١٧٧، ١٨٦.
٦٠- وفيات الأعيان- ابن خَلّكَان- أحمد بن محمد (ت٦٨١هـ). تحقيق د. إحسان عباس- بيروت- انظر ص١٠٣.

ب- المراجع

١- أئمة الفقه التسعة- عبد الرحمن الشرقاوي، ط. دار اقرأ، بيروت، ١٩٨١م. انظر ص١٢٧

٢- الإبداع الفني وتذوق الفنون الجميلة- د. علي عبد المعطي، ط. دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- انظر ص١٢.

٣- الأدب في العصر الأيوبي- د. محمد زغلول سلام، ط. دار المعارف ١٩٨٣م، انظر ص١٦١.

٤- الأسس الفنية للنقد العربي- د. عبد الحميد يونس، ط دار المعرفة- انظر ص١٢.

٥- الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة - د. مصطفى سويف، ط. دار المعارف- ١٩٦٩م- انظر ص١٢.

٦- أصول الفقه- محمد أبو زهرة، ط. دار الفكر العربي- انظ ص١٣٩.

٧- أصول الفقه، تاريخه ورجاله- د. شعبان محمد إسماعيل- الطبعة الأولى، الرياض، دار المريخ- ١٩٨١م- انظر ص١٣٩.

٨- أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السَّهْرَوَرْدِي- د. محمد على أبو رَيَّان، ط. دار النهضة العربية- ١٩٧٨م- انظر ص٩٣.

٩- أصول النقد الأدبي- أحمد الشايب، الطبعة السادسة- انظر ص١٢.

١٠- إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة- د. منير سلطان، ط. منشأة المعارف، الإسكندرية، الثالثة- انظر ص٦٥.

١١- الأعلام- الزِّرِكْلي- خير الدين بن محمود (ت١٩٧٦م). ط. دار العلم للملايين، بيروت- انظر ص١٦١، ١٨٨.

١٢- الباقلاني وكتابه الإعجاز- د. عبد الرءوف مخلوق، ط. دار مكتبة الحياة- بيروت، ١٩٧٣م- انظر ص٥٣.

١٣- البحث الاجتماعي، قواعده وإجراءاته ومناهجه وأدواته- د. عبد الحميد سعيد، ط. جامعة القاهرة، نشر مكتبة نهضة مصر، ١٩٨١م. انظر ص١١.

١٤- البديع، تأصيل وتجديد- د. منير سلطان، ط. منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٦م - انظر ص١٧٣.
١٥- البلاغة تطور وتاريخ- د. شوقي ضيف، ط. دار المعارف، الأولى.
١٦- تربية الذوق الفني- د. محمود بسيوني، ط. دار المعارف، ١٩٨٦- انظر ص١٢.
١٧- التصوف الإسلامي- د. زكي مبارك، ط. بيروت- انظر ص٩٣.
١٨- التفسير والمفسرون- د. محمد حسين الذهبي، ط. مكتبة وهبة، القاهرة، انظر ص٩٣.
١٩- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية- الشيخ مصطفى عبد الرازق- ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر- ١٩٦٦م- انظر ص١٣٩.
٢٠- الحكومة الباطنية- د. محمد حسن الشرقاوي، ط. دار المعارف- ١٩٨٢م- انظر ص٩٣.
٢١- الخيال، مفهوماته ووظائفه- د. عاطف جودة، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر- انظر ص١٢.
٢٢- دائرة المعارف الإسلامية- مادة «تصوف»، ماسينون، تعليق الشيخ مصطفى عبد الرازق، المجلد الخامس- انظر ص٩٣، ٩٩.
٢٣- دراسات في التصوف- د. محمد جلال شرف، ط. دار الفكر الجامعي، الإسكندرية- انظر ص٩٣.
٢٤- الرسالة القشيرية- مقال للدكتور أبو العلا عفيفي- سلسلة تراث الإنسانية، المجلد الأول- انظر ص٩٣، ١٠٣.
٢٥- سيكولوجية الابتكار- د. حلمي المليجي، ط. دار المعارف الثانية، مصر- انظر ص١٢.
٢٦- سيكولوجية التذوق الفني- د. مِصْرِي حَنُّورَة، ط. دار المعارف، ١٩٨٥م- انظر ص١٢.

٢٧- الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي- د أحمد سيد محمد، ط. دار المعارف ١٩٧٨م - انظر ص١٦١

٢٨- الصِّبْغ البديعي- د. أحمد إبراهيم موسى، ط. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر- ١٩٦٩م- انظر ص١٨٥.

٢٩- الصلة بين التصرف والتشيع- د. مصطفى الشيبي، ط. دار الأندلس، بيروت، الثانية، ١٩٨٢م. انظر ص١٨٥.

٣٠- عز الدين بن عبد السلام سلطان العلماء، حياته وعصره- عبد الرحمن مراد، ط. بيروت دار الجيل، الطبعة الأولى ١٩٨٤م - انظر ص١٢٧.

٣١- العقيدة والشريعة في الإسلام- جولد تسيهر، ترجمة د. محمد يوسف موسى، د. عبد العزيز عبد الحق، ط. دار الكاتب المصري، الأولى ١٩٢٦م- انظر ص٩٣.

٣٢- علم المعاني والبلاغة عند العرب- كراتشكوفسكي، تحقيق محمد الحجيري، ط. دار الكلمة للنشر، بيروت، الطبعة الثانية- ١٩٨٣م- انظر ص١٨٦.

٣٣- علم الجمال- د. محمد عزيز نظمي، ط. دار الفكر العربي، الإسكندرية، انظر ص١٢.

٣٤- ابن الفارض- د. محمد مصطفى حلمي، سلسلة أعلام العرب رقم (١٥)، ط. الهيئة المصرية العامة- انظر ص٩٣.

٣٥- فلسفة الالتزام في النقد الأدبي- د. رجاء عيد، ط. منشأة المعارف، بالإسكندرية، ١٩٨٦م- انظر ص١٢.

٣٦- فلسفة الجمال- د. أميرة حلمي مطر، سلسلة المكتبة الثقافية، ط. المؤسسة العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٦٢م- انظر ص١٢.

٣٧- فلسفة الجمال في الفكر المعاصر- د. محمد زكي العشماوي، ط. دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م- انظر ص١٢.

٣٨- الفن الحديث، محاولة للفهم- د. نعيم عطية، عدد ٣٧٣، ط. دار المعارف- انظر ص١٢.

٣٩- في التصوف الإسلامي وتاريخه- نيكلسون، ترجمة د. أبو العلا عفيفي ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٦م- انظر ص٩٣.

٤٠- في فلسفة النقد- د. زكي نجيب محمود، ط. دار الشروق ١٩٧٩م- انظر ص١٢.

٤١- قاموس علم الاجتماع- بإشراف الدكتور عاطف غيث، ط. الهيئة المصرية العامة ١٩٧٩م- انظر ص١١.

٤٢- القشيري- د. إبراهيم بسيوني، ط. مجمع البحوث الإسلامية، مصر ١٩٧٢م- انظر ص١٠٣.

٤٣- قضية التصوف- د. عبد الحليم محمود، ط. دار المعارف- الثانية- انظر ص٩٣، ٩٩.

٤٤- القيم الجمالية- د. عبد الحليم عزيز نظمي، ط. دار المعارف بالإسكندرية، ١٩٨٤م- انظر ص١٢.

٤٥- مدخل إلى التصوف- د. أبو الوفا التفتازاني، ط. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩م- انظر ص٩٣، ١٠٠.

٤٦- المرزباني والموشح- د. منير سلطان، ط. الهيئة العامة للكتاب، الإسكندرية، ١٩٧٨م- انظر ص١٢.

٤٧- مشكلة الفن- د. زكريا إبراهيم، ط. مكتبة مصر، الأولى- انظر ص١٢.

٤٨- ملامح الشخصية المصرية في الدراسات البيانية في القرن السابع- د. مصطفى الجويني، ط. الهيئة المصرية العامة الإسكندرية، ١٩٧٠م- انظر ص١٢٩، ١٣٠، ١٣٢، ١٦١، ١٦٦، ١٨٨، ٢٠٦، ٢٢٦، ٢٣٥.

٤٩- مناهج بلاغية- د. أحمد مطلوب، ط. الكويت، ١٩٧٣م- انظر ص١٦١.

٥٠- مناهج في التفسير- د. مصطفى الجويني، ط. منشأة المعارف، الإسكندرية- انظر ص٣٠.

٥١- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام- د. علي سامي النشار. ط. دار المعارف، الثامنة- انظر ص٩٣.

ثانياً - الآيات القرآنية(١)

١ - سورة الفاتحة

٢- سورة البقرة:

---

(١) الرقم بجوار السورة رقمها في المصحف الشريف، وما بجوار الآية رقمها في السورة، ثم رقم الصفحات التي وردت فيها.

٣- سورة آل عمران

٢٧- تولج في النهار وتولج النهار في الليل- ٢١٤.

٣١- قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني-١٤٥.

٤٨، ٤٩- ويعمله الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل- ٤٤.

٤٩- أني قد جئتكم بآية من ربكم- ٤٤.

٤٩- وأبريء الأكمة والأبرص وأحيي الموتى- ١٤٧.

٨٧- أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة- ١٣٦.

١٠٣- فألف بين قلوبهم- ١٤٩.

١٠٤- ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير- ٤٣.

١٠٦- يوم تبيَضُ وجوه وتسوَدُّ وجوه- ٢٠٤.

١١١- وإن يقاتلوكم يولوكم الأدباء- ٢٠٦.

١٣١- كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها- ١٥٦.

١٣٩- ولا تهنوا ولا تحزنوا- ١٥٦.

١٤٥- وما كان لنفس أن تموت إلاّ بإذن الله- ١٤٧.

٤- النساء

٢٣- حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم- ١٢٢، ١٤٣.

٤٣- يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى- ١٤١.

٩٠- أو جاءوكم حصرت صدورهم- ٢٣.

١٣٠- وإن يتفرق يغني الله كُلاًّ من سعته- ١٤٩.

١٥٥- بل طبع الله عليها بكفرهم- ٢٦.

١٧١- ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم- ٢٣٣.

٥- سورة المائدة

٣- حرمت عليكم الميتة- ١٤٣.

١٦- ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه- ١٤٧.

٢٨- لئن بسطت إلى يدك لتقتلني- ٢٠٤.

٦- سورة الأنعام

٧- سورة الأعراف

٨- سورة الأنفال

ثالثاً - الأعلام

«خ»

«ز»

«س»

«ش»

«ط»

«ظ»

«ع»

« ك »

رابعاً - الفِرَقُ والمذاهب

خامساً - الشعر

بُ

ذهبت بمذهبه السماحة فالتوت فيه الظنون أَمَذْهَبٌ أم مذهب

.١٨٠

فإن يك منكم، كان مروان وابنه وعمرو ومنكم هاشم وحبيب

.١٩٤

بها جيف الحسري فأما عظامها فبيض وأما جلدها فصليب

.٢٧

بِ

من غضون كأنهن قُدود ذات نور مثل الثغور العذاب

.٢٣٤

طلعت شمس مَنْ أحبك ليلاً فاستضاءت وما لها من غروب

.١١٤

كأنه وجه تركيين قد غضبا مستهدف لطعان غير تذبيب

.٢٧

حَ

ياليت بعلك قد غدا متقلداً سيفاً ورمحاً

.٢٨

عِ

ويحرم سر جارتهم عليهم ويأكل جارهم أنف القصاع

.٤١

فَ

وكأن سلمي إذ تودعنا وقد أشرأب الدمع أن يكفا

.٢٢٨

كُ

سقى الله وقتا كنت أخلد بوجهكم وثغر الهوى في روضة الأنس ضاحكُ

.١٠٣

لُ

إني على جفواتها فبربها وبكل متصل بها متوسلُ

.١١٨

وتنكر ما شئنا على الناس قولهم ولا ينكرون القول حين نقولُ

.٢٦٣

متى أنت عن ذهيلة الحي ذاهل وصدرك فيها مدة الدهر آهل

.٨٣

إن الديار وإن صمتت فإن لها فإن لها عهداً بأحبابنا إذ عندها نزلوا

١١٥

لِ

إن سيل غبّي عن الجواب فلم يطق رجعا، فكيف يكون إن لم يسأل

.٧٠

فظل الـعـذارى يـرتمـين بلحمها　　وشحم كهداب الدمقسي المفتل

.٧١

فقمت بـهـا أمـشـي تجـر وراءنـا　　على إثـرنـا أذيـال مـرط مرجل

.٧٢

مـاذا عليك مـن انـتـظـار متيم　　بـل مـا يـضـرك وقـفـة في مـنـزلِ

.٨٥

فإن كنت قد ساءتك مني خليقة　　فَسُلّي ثيابي من ثيابك تنسلي

.٦٩، ٧١.

إذا ما الثريا في السماء تعرضت　　تعرض أثـنـاء الـوشـاح المفصل

.٦٧، ٧١.

أغـرك مـنـي أن حـبـك قاتلي　　وأنـك مهما تأمري القلب يفعل

.٦٨

أهـلاً بـذلـكـم الخـيـال المقبل　　فعل الـذي نـهـواه أم لم يفعل

.٦٦

يـتـنـاول الـروح البعيد منالها　　عـفـواً ويفتح في القضاء المقفل

.٨٧

برق سري في بطن وجرة فاهتدت　　بسناه أعـنـاق الـركـاب الضُّلَّلِ

.٧٠

ويـوم عـقـرت لـلـعـذارى مطيتي　　فيا عجبا مـن رحلها المتحمل

.٦٨

قفا نبك من ذكري حبيب ومنزل　　بسقط اللوى بين الدخول فحومل

.٦٥

إذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق　　وتحـــتري شـــقـهـا لم يُـحَـوّلِ

.٨٦

عميدَ الملك ساعدتك الليالي　　على ما شئت من درك المعالي

.١٠٤

ففاضت دموع العين مني صبابة　　على النحر حتى بل دمعي محملي

.٨٤

مُ

لـو كـان فيهم مـن عـراه غـرام　　مـا عـنـفـوه في هـواه ولامـوا

.١٢٨

مَ

لست من جملة المحبين إن لم　　أجـعـل الـقـلـب بيـتـه والمـقـامـا

نُ

واعـلـم وأيـقـن أن ملكك زائـل　　واعـلـم بـأن كـمـا تـديـن تـدانُ

.٢٥٧

مـن غـصـون كـأنـهـن قـدود　　وقـــدود كـأنـهـن غـصـون

.٢٣٤

نَ

قـــوم إذا ظـــفـــروا بـنـــا جـــــادوا بـعـــتـــق رقـــابـنـــا

.٢٥٨

لا تـنـكـروا القتلى وقـد سبينا في حلقكم عـظـم وقـد شجينا

.٢٧

نِ

نـــاظـــراه فـيـــمـــا جـنـــى نـــاظـــراه أو دعـــاني أمـــت بمـــا أودعـــاني

.١٨٠

تـقـول إذا درأت لهـا وضيني أهـــذا ديـنـــه أبـــداً وديـنـــي

.٢٥٧

الهاء

يـــود أن يمـــســـي عـلـيـلا لعلها إذا سمعت شكواه يوماً تراسله

.١٩٤، ٢٢٩

سادساً - الكتب التي وردت في البحث

سابعاً - المصطلحات النقدية والبلاغية

«ت»

تاسعاً - بحوث للمؤلف

١- إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة: ط منشأة المعارف بالإسكندرية، الثالثة.

٢- البديع تأصيل وتجديد: ط منشأة المعارف بالإسكندرية، الأولى ١٩٨٦م.

٣- البديع في شعر شوقي: ط منشأة المعارف بالإسكندرية، الأولى ١٩٨٦م.

٤- بلاغة الكلمة والجملة والجمل: ط منشأة المعارف بالإسكندرية، الأولى ١٩٨٨م.

٥- تذوق ابن طباطبا لفن الشعر: مجلة المورد العراقية: المجلد الثامن عشر العدد الثاني سنة ١٩٨٦.

٦- تذوق ابن قتيبة للنظم القرآني: مجلة دراسات عربية وإسلامية، الجزء التاسع ١٩٨٩م.

٧- التشبيه والمجاز والكناية والتعريض: بحث على الألة الكاتبة.

٨- ابن سلام وطبقات الشعراء: ط منشأة المعارف، الثانية ١٩٨٦م.

٩- الفصل والوصل في القرآن الكريم، ط دار المعارف بالإسكندرية، الأولى ١٩٨٤م.

١٠- في التذوق الفني: بحث على الألة الكاتبة.

١١- المرزباني والموشح: ط الهيئة العامة للكتاب بالإسكندرية (نقد).

ثامناً: الفهرست التفصيلي

الفصل الثاني : النظم القرآني بين مناهج التحليل

